
UC-NRLF
$B 151 751

Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT

VON

Walter Strich

aus Königsberg i. Pr.



Berlin 1909.

Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke)

Linienstraße 158.



Angenommen von der philosophischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze sr. und Volkelt.

Leipzig, den 4. Mai 1909.

Der Procancellar.
Köster.

Inhalt.

I. Teil:

Die psychologischen Werttheorien.

Seite

1. Psychologische Grundlegung 5
2. Der kritische Ausgangspunkt für das Wertproblem 23
3. Kritik der Werttheorien 27
4. Werthalten und Wert 41
5. Kritik der psychologisch-ethischen Werttheorien 46

II. Teil:

Der Wertbegriff in der Philosophie.

1. Das System des Normalbewußtseins 63
2. Transzendentalpsychologie des absoluten Wertes 73



I. Teil.

Die psychologischen Werttheorien.

Kapitel I.

Psychologische Grundlegung.

Bevor in wir eine spezielle Kritik der Werttheorien eintreten, müssen wir einige Grundfragen der Psychologie erörtern. Wollen wir nicht einfach auf Grund der Selbstbeobachtung die bisherigen Theorien leugnen und eine andere an die Stelle setzen, so müssen wir anderswoher unsere Kriterien nehmen. Behaupten wir, es gibt kein Wertgefühl, sondern nur einen Wertakt, so haben wir ein Merkmal aufzustellen, wodurch die beiden Klassifikationsbegriffe getrennt sind. Die Einführung des Aktbegriffes aber verlangt eine Rechtfertigung, die uns auf den Gegensatz der beschreibenden und erklärenden Psychologie führt. Das Wertproblem kann nur von der beschreibenden Psychologie behandelt werden.

Wir haben uns zunächst von der in der heutigen Psychologie weit verbreiteten Ansicht freizumachen, daß das Psychische als ein in Elemente analysierbarer Gegenstand dem erkennenden Subjekt gegenübergestellt ist. Diese wie eine logisch geforderte Selbstverständlichkeit auftretende Anschauung hängt mit einer falschen Auffassung der inneren Wahrnehmung zusammen. Jener wohl zuerst von Locke als „reflection“ scharf ausgebildete Begriff führt konsequent zu jener Annahme eines starren Bewußtseins, wie wir sie bei Münsterberg finden. „Es gilt, das psychische Leben als einen der inneren Wahrnehmung gegebenen Bewußtseinsinhalt aufzufassen, diesen in seine Elemente zu zerlegen und aus den durch Analyse gewonnenen Elementarprozessen die komplexen Erscheinungen zu erklären“[1]). Die Behauptung steht und fällt natürlich mit der Existenz des starren Bewußtseins, das die Inhalte wahrnimmt[2]). Sie ist durch nichts gerechtfertigt, vielmehr eine ab-

[1]) Grundzüge der Psychologie 9.

[2]) Vgl. z. B. Willenshandlung 12.

solut metaphysische Konstruktion, denn auch als wissenschaftliche Hypothese können wir jene Behauptung nicht zugeben, wie es Münsterberg an einigen Stellen darzustellen scheint[1]). Abgesehen davon, daß keine Erklärung dadurch vereinfacht wird, ist eine Behauptung, die der Wahrheit widerstreitet, unmöglich als Hypothese zu verwenden. Es handelt sich hier um keine Wahrnehmung, wenn man darunter das Erfassen eines von mir getrennten Gegenstandes versteht. Das Psychische steht mir nicht gegenüber wie die Natur, und diese Selbstverständlichkeit sollte Grund genug für uns sein, hier nicht von Wahrnehmung zu sprechen, auch nicht von innerer. Daher ist es auch ungerechtfertigt, wenn Husserl[2]), Stumpf[3]), Lipps[4]) und andere davon sprechen, daß ein Inhalt, ein Akt oder ein Gefühl Gegenstand für uns wird. Ebensowenig kann natürlich Psychisches Gegenstand einer Vorstellung sein. Man verwechselt vorgestellt und reproduziert sein. Vorstellen kann sich nur auf einen Gegenstand beziehen, dessen momentane Nichtwirklichkeit mir bewußt ist, Psychisches aber ist da oder nicht da. Ich kann ein Gefühl, einen Akt oder Empfindungsinhalt künstlich hervorrufen, aber damit ist er nicht vorgestellt. Die Erkenntnisbedingungen für die Psychologie sind absolut andere als für die Naturwissenschaft, und dies sollten wir auch in den Namen ausdrücken. Der Unterschied besteht in dem Wissen vom Nicht-Ich und dem Wissen vom Ich. Zwei letzte Tatsachen, die wir nicht unter den Begriff der Wahrnehmung zusammenfassen dürfen. Nur das Nicht-Ich kann Gegenstand einer Wahrnehmung sein. Die Psychologie beruht auf Aussagen der selbstbewußten Persönlichkeit über ihre Erlebnisse. Nennen wir diese Persönlichkeit der Kürze halber Ich, dann erfaßt das Ich in dem Urteil eine Gegenständlichkeit, beispielsweise das Dasein einer Wahrnehmung oder eines Gefühls. Aber Gegenstand eines Urteils sein, heißt noch nicht Gegenstand eines Wahrnehmungsaktes sein. Wenn Husserl zum Beweis, daß auch das Ich und das Bewußtsein Gegenstände werden können, die Tatsache anführt, daß wir Aussagen darüber machen[5]), so liegt eine Verwechslung vor von Gegenstand des Urteils oder Meinens und der Wahrnehmung. Daß dem Urteil, welches das Ich zum gemeinten Gegenstand hat, ein Wahrnehmungsakt zugrunde liegt, ist nicht richtig. Führen wir das Urteil auf einen solchen zurück, so liegt kein Grund vor, dabei

---

[1]) Willenshandlung 5.

[2]) z. B. Logische Untersuchungen II, 75.

[3]) z. B. Einteilung der Wissenschaft 8. Abh. d. Berl. Ak. 1906.

[4]) z. B. Psychologische Untersuchungen 40.

[5]) II, 341.

stehen zu bleiben, da ja das Urteil wieder auf einem Wahrnehmen des Wahrnehmens beruhen müßte usf. Ein Regressus ad infinitum. Husserl macht Brentano diesen Einwand[1]), ohne zu bemerken, daß er selbst in ganz den gleichen Fehler verfällt, der notwendig mit der Auffassung der inneren Wahrnehmung als Akt verbunden ist. Die Tatsache, die dem Urteil zugrunde liegt, ist das Dasein des Inhaltes im Bewußtsein. Die Eigentümlichkeit des Selbstbewußtseins ist es, daß es von diesem Dasein, von den Erlebnissen weiß, dieses Dasein als Gegenständlichkeit in einem Urteil erfassen kann. Damit wird das bloß bewußte Phänomen zu dem gewußten[2]). Wir beschreiben aber diese Tatsache falsch oder verschleiern ihre absolute Eigentümlichkeit, wenn wir den Inhalt selbst zum Gegenstand einer inneren Wahrnehmung werden lassen. Wie das Urteil des Chemikers, daß er eine Farbenreaktion sieht, oder des Kindes, daß es Schmerzen hat, nicht auf einer inneren Wahrnehmung beruht, so ist auch der Psychologe nicht mit einer besonderen Fähigkeit begabt, auch er teilt nur seine Erlebnisse mit.

Nicht besser wird es, wenn man die Psychologie lediglich auf die Beobachtung der reproduzierten Phänomene gründet, wie es James und Lipps tun. Ist ein Phänomen tatsächlich reproduziert, so ist es als solches eben da, mag es schwächer oder stärker sein als das ursprüngliche. Die Verschiedenheit der Intensität ändert nichts an dem Prinzip. Der Unterschied liegt nur darin, daß jetzt die äußeren Reize nicht mehr da sind. Lipps scheint mir hier nicht ganz genau zu sein. Das vergangene Ich oder Bewußtseinserlebnis ist nicht nur der Tendenz nach in der Gegenwart erlebt, wie es an einer Stelle heißt[3]), sondern es handelt sich bei der tatsächlichen phänomalen Erinnerung um ein Wiedererleben, ein erneutes Sein des Vergangenen, wie Lipps gleich darauf bemerkt[4]). Beides schließt sich aber aus. Die Schwierigkeiten der inneren Wahrnehmung werden somit nicht beseitigt, auch hier handelt es sich um Aussagen auf Grund des formalen Selbstbewußtseins.

Dies ist von entscheidender Bedeutung. Das Selbstbewußtsein ist eine Form des seelischen Lebens, d. h. in sich verschiedene Arten pyschischer Phänomene können bewußt werden. Erst dadurch, daß das Psychische mir nicht als Gegenstand gegenübertritt, ist es möglich, Empfindung, Gefühl und Akt auseinanderzuhalten, und zwar durch ihre Verschiedenheit zu dem selbstbewußten Subjekt.

---

[1]) a. a. O. II, 334.

[2]) Vgl. z. B. Lipps, Psychologische Untersuchungen 34, 43.

[3]) Psych. Unt. 47.

[4]) a. a. O. 48.

Stumpfs Einwand, die Subjektivität der Gefühle könnte man der Objektivität der Empfindungen gegenüber nicht als Definitionsmerkmal benutzen, weil diese Erkenntnis erst auf einer entwickelten Erfahrung beruht[1]), scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Wir haben in der Psychologie von dieser entwickeiten Erfahrung auszugehen, von dem erwachsenen Menschen[2]). Wir bilden den Begriff der Wahrnehmung nach dem, was wir erwachsene Menschen darunter verstehen, und der Begriff des Gefühls verlangt hier keine Ausnahme. Könnten die beiden Begriffe nicht durch ihre Verschiedenheit zu dem Ich bestimmt werden, müßten wir die ganze Frage verwerfen, wie Lipps mit gutem Grund gegen Stumpf eingewandt hat[3]). Wären sie nur inhaltlich verschieden, dann könnten wir mit demselben Recht Töne als Gefühl und Farben als Empfindung bezeichnen, die auch inhaltlich verschieden sind. Aber die unmittelbare Erfahrung ist in sich sofort unterschieden. Dadurch, daß es ein Wissen von meinen Zuständen und meinen Inhalten im weiten und engen Sinne gibt. Das letzte wird sofort deutlich werden. Würden wir in dem Wissen von meinen Zuständen und meinen Inhalten keinen letzten Unterschied sehen, sondern beides als ein Bemerken von Gegenständen ansehen, so wäre die Trennung nachträglich nicht mehr möglich. Wir sind, um mich der Terminologie Rehmkes zu bedienen, der darauf wohl hinauswill, ein zuständliches und gegenständliches Bewußtsein[4]). Wir haben diese Verschiedenheit anzuerkennen, und daher ist es irreführend, wenn man schlechthin die Gefühle als Elemente neben den Empfindungen behandelt. Wir können sagen, die Gefühle und Empfindungen unterscheiden sich durch die Verschiedenheit der Stellung, die sie in dem Strukturzusammenhang des Bewußtseins einnehmen. Sie ist eine unmittelbar gegebene letzte Tatsache und wird nicht gefunden durch Analyse eines Ganzen, wie ich einen Inhalt als Komplex in Ton- und Farb-Empfindungen auflösen kann. Wir sagen unsere Zustände und unsere Inhalte auf Grund des Selbstbewußtseins aus.

Bevor wir aber hier weiter gehen, müssen wir uns kritisch mit einer anderen Meinung auseinandersetzen. Wir finden hauptsächlich bei Münsterberg[5]), Cornelius und Natorp[6]) die Ansicht vertreten,

---

[1]) Vgl. Gefühlsempfindung 11. Z. f. Psych. 1907.

[2]) Vgl. Dilthey, Ideen z. e. beschreibenden u. zergliedernden Psychologie. Ber. d. Berl. Ak. 1894, II.

[3]) Psych. Unt. 678.

[4]) Vgl. Das Gemüt 19.

[5]) Aufgabe und Methode der Psychologie 134.

[6]) Einl. i. d. Psych. 38, 19.

daß jede Veränderung des Gegenstandes der Psychologie eine Veränderung des Bewußtseinsinhaltes ist. Die Namen haben hier eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Nichts kann uns hindern, für das Wort „psychisches Phänomen" auch „Bewußtseinsinhalt" zu gebrauchen, und es ist nur das Zeichen einheitlicher Terminologie, wenn man dann der Psychologie die Untersuchung der Veränderung der Bewußtseinsinhalte zuerteilt. Aber man macht sich eines logischen Fehlers schuldig, wenn man neben dieser Terminologie auch die erlebten Objekte oder Gegenstände Bewußtseinsinhalte nennt[1]). Denn nur das Erleben der Objekte wäre ein Bewußtseinsinhalt im ersten Sinne, nicht aber das Objekt selbst. Natürlich liegen drei verschiedene Phänomene oder, wenn man will, Bewußtseinsinhalte vor, wenn ich etwas wahrnehme, vorstelle oder wünsche. Fragen wir aber, wodurch sie sich unterscheiden, so haben wir wissenschaftlich das Recht, die Konstante, also den Gegenstand, von der Variablen zu trennen und von verschiedenen Akten zu sprechen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen können. Widersinnig aber wird die Theorie dann, wenn man nun das Wort Bewußtseinsinhalt gleichbedeutend mit Empfindungsinhalt oder Erscheinung im Sinne Stumpfs verwendet und behauptet, daß sich nur dieser Bewußtseinsinhalt ändert. Selbst wenn der Inhalt sich ständig mit den Akten änderte, so würde damit nichts gegen die Akte gesagt sein[2]). Erst mit der Behauptung, der Bewußtseinsinhalt sei der einzige Gegenstand der Psychologie, haben wir uns kritisch auseinanderzusetzen. Diese Ansicht ist wohl durch jene falsche Auffassung der inneren Wahrnehmung hervorgerufen. Die Begründung bei Natorp beruht darauf, daß wir kein „Sehen" bemerken, sondern nur einen Inhalt. Ein Bemerken des Wahrnehmens gibt es nicht. Diese Behauptung können wir ohne weiteres zugeben, zugleich auch die, daß es keine Tätigkeit des Bewußtseins im eigentlichen Sinne gibt[3]). Im Grunde aber läuft das auf eine Definition des Bemerkens hinaus. Auch wir werden nach dem oben Gesagten nicht von einem Bemerken des Wahrnehmens sprechen, weil wir das Wort als Synonym von Wahrnehmen, als das Erfassen eines Gegenstandes verwenden, und ein Wahrnehmen nie Gegenstand werden kann. Ebenso unrichtig ist es aber auch, von dem Bemerken eines Inhaltes zu sprechen. Unter einem bemerkten Inhalt im Gegensatz zu dem unbemerkten könnte man höchstens den

---

[1]) Vgl. Cornelius, Psychologie 15 f.

[2]) Vgl. Stumpf, Erscheinung u. Funktionen 15. Abh. d. Berl. Ak. 1906.

[3]) a. a. O. 33.

apperzipierten im Gegensatz zu dem perzipierten verstehen. Aber Apperzipieren deckt sich nicht mit innerer Wahrnehmung. Natürlich gibt es auch keinen Akt der Apperzeption von Inhalten[1]). Apperzipieren sollte man nur von Gegenständen gebrauchen. Zur Beschreibung des Tatbestandes, den man als apperzipierten Inhalt bezeichnet, halte ich die, soviel ich sehe, nur einmal von Meinong gebrauchte Terminologie der Urteilsphäre für zweckmäßiger[2]). Ein solcher Inhalt unterscheidet sich nämlich von anderen dadurch, daß er als daseiend ausgesagt werden kann[3]). Selbstverständlich beruht unser Wissen von dem Dasein perzipierter Inhalte letzten Endes nur auf ihrem späteren Dasein als apperzipierten, was nur scheinbar ein Paradox ist. Worauf der Schluß von ihrem früheren Dasein außerhalb der Urteilssphäre beruht, ist eine andere Frage, die uns hier nicht weiter beschäftigt[4]). Daß aber mit dem Wissen vom Dasein eines Inhaltes das Wissen vom Psychischen erschöpft ist, hat Natorp nicht bewiesen. Ebenso, wie wir von unseren Inhalten wissen, ohne sie zu bemerken, wissen wir von dem Akt des Wahrnehmens, und zwar wieder durch das Selbstbewußtsein. Dem gegenständlichen und zuständlichen Bewußtsein tritt das Akt- oder Verhaltungsbewußtsein als drittes zur Seite, das uns nicht die Ich-Zuständlichkeiten, sondern die Ich-Bestimmtheiten in Lipps Terminologie vermittelt[5]). Es gibt ein Wissen davon, daß ich wahrnehme, vorstelle, denke, daß ich will oder werte. Nicht ganz richtig ist die Bemerkung Stumpfs: wenn auch die Funktionen nicht wahrnehmbar sind, so sind sie erschlossen wie die physischen Prozesse. Um einen Schluß handelt es sich nicht, sondern um ein unmittelbares Gegebensein, nach dem ich den Begriff der Funktion erst bilde[6]).

Nun sehen wir in Münsterbergs Theorie einen interessanten Versuch, die Psychologie als die Lehre von den Inhalten durchzuführen, und zwar ist für ihn Bewußtseinsinhalt von vornherein ein Synonym für Empfindungsinhalt[7]). Aber es läßt sich nachweisen, daß er seiner eigenen Definition nicht treu geblieben ist, daß er Tatsachen berücksichtigt, die nicht zum Bewußtseinsinhalt gehören.

---

[1]) Gegen Husserl II, 385.

[2]) Psych. Analyse. Z. f. Psych. u. Phys. d. Sinn. 6., Kap. 3, 369 ff.

[3]) Damit ist nicht gesagt, daß jedes Bemerken ein Urteil ist; vgl. Stumpf E. u. F. 16.

[4]) Für das Zeitbewußtsein scheint mir dies Verhältnis sehr wichtig und nicht genügend beachtet zu sein.

[5]) Psych. Unt. 693. Das Wollen zählt Lipps nicht zu den Bestimmtheiten.

[6]) Vgl. Eint. der Wissenschaft 23.

[7]) Vgl. unten S. 15.

Man sucht zu beweisen, daß es die Psychologie nur mit der Veränderung der Inhalte zu tun hat, und spricht dann plötzlich von dem Bewußtseinszustand, den wir fühlen nennen[1]), und kurz darauf nennt man Lust und Unlust die Art, wie der Inhalt einer Empfindung uns bewußt ist[2]). Das scheint mir aber ein unlösbarer Widerspruch zu sein, oder man entschließe sich, Lust und Unlust aus der Psychologie auszusondern, da sie selbst nicht Inhalte sind. Münsterberg scheint diese Konsequenz nicht verborgen geblieben zu sein. Die Art, wie er sie aber umgehen will, ist im höchsten Grade anfechtbar. Er behauptet ausdrücklich, daß die Lust kein Inhalt ist, der ein mechanisches Korrelat hat, da sie nur das Verhältnis zu dem ganzen psychischen Zustand bezeichnet[3]). Das Gefühl wird eine Beziehung zum Bewußtsein[4]), eine Eigenschaft der Empfindung[5]), ein Akt der Stellungnahme[6]) genannt. Gefühle begleiten die Empfindungen[7]). Danach würden also die Gefühle nicht in die wissenschaftliche Psychologie gehören, da sie selbst eben nicht Empfindungen sind. Daneben findet sich dann wieder folgende Stelle: „Wir werden uns eines Gefühls und eines Begehrens bewußt, beide sind Inhalte, und nur begleitende Körperempfindungen verleiten uns zu glauben, daß wir hier nicht nur einen eigenartigen Bewußtseinsinhalt erleben, sondern im Fühlen und Begehren bei konstantem Inhalt wechselnde Verhältnisse zwischen Inhalt und Bewußtsein annehmen müßten“[8]). Der Gefühlston der Lust ist die Empfindung der Erhaltungstätigkeit, der Unlust die des Abwehrens[9]). Daß es Empfindungen der Reaktion des Körpers auf Reize gibt, kann gar nicht in Abrede gestellt werden. Was aber Empfindungen der Reaktion der ganzen Persönlichkeit auf einen Gedanken sein sollen, die nach Münsterberg eben die Lust an dem Gedanken sind, vermag ich nicht einzusehen[10]) Aus einer Analogie macht man hier ein Reales. Daß jene Empfindungen nun die Lust sind, ist eine erfundene Konstruktion zur Rettung der Theorie. Mit den Urteilen über Lust und Körperbewegungsempfindungen werden vollständig verschiedene Dinge bezeichnet.

---

[1]) Natorp, a. a. O. 122; vgl. auch Cornelius, a. a. O. 76.
[2]) Natorp, a. a. O. 127.
[3]) Willenshandlung 137, 62.
[4]) Willensh. 62.
[5]) P. d. W. 64.
[6]) a. a. O. 62.
[7]) a. a. O. 63.
[8]) A. u. M. 9.
[9]) P. d. W. 67, 64.
[10]) P. d. W. 65.

Nach Münsterberg hat es die Psychologie als Wissenschaft damit zu tun, den Bewußtseinsinhalt in Elemente aufzulösen und ihr Auftreten kausal zu erklären, dadurch, daß es ihr in letzter Linie gelingen soll, jedes Element im Gehirn zu lokalisieren und nachzuweisen, wie nun ein Reiz sich über das Gehirn so verbreitet, daß die Inhalte entstehen. Daß eine so begründete Psychologie eine Unmöglichkeit ist, hat Wundt erschöpfend nachgewiesen[1]). Jeder psychologische Gesichtspunkt bedeutet notwendig eine Inkonsequenz dieser Gehirnphysiologie. Münsterberg gibt zu, daß eine Bewegung häufig davon abhängig ist, ob ein Urteil bejahend oder verneinend ausfällt. Das Anerkennen wird als Bewußtseinsinhalt behandelt, dem ein Gehirnprozeß parallel geht[2]). Nun kann darüber kein Zweifel bestehen, daß das Anerkennen ein Urteil ist, und gerade dieses soll nach Münsterberg als „teleological attitude“ nicht in die Psychologie gehören[3]). Daß das Urteil kein aus Empfindungen bestehender Bewußtseinsinhalt ist, werden wir Münsterberg ohne weiteres zugeben. Dann geht es aber auch nicht an, das Anerkennen, Bejahen einen Inhalt zu nennen, ihn als solchen zu verwenden und zu lokalisieren. Mit dem Kopfnicken lokalisiert man nicht die Anerkennung. Man beweist nachdrücklich, daß jede Zwecksetzung der Persönlichkeit nicht in die Psychologie gehört, und erklärt dann eine Bewegung aus der Verbindung des Reizes mit der Vorstellungsreihe, die man „Ich“ nennt. „Unser Komplex der hauptsächlichsten, eingeübtesten, häufigsten Assoziationen, der zunächst nur die Vorstellung des eigenen Körpers und der nächsten Umgebung, im späteren Alter den ganzen Kreis der Interessen und Ideale umfaßt, das ist unser Ich, unsere Persönlichkeit“[4]). Gegen die merkwürdige Auffassung des Ich wollen wir hier nichts einwenden, absolut verneinen aber müssen wir es, wenn Münsterberg behauptet, es ist „selbstverständlich“, daß derjenige Reiz siegt, der sich mit jener Assoziationsreihe „Ich“ verbindet, und daß nur ungewöhnlich starke Reize mächtiger wirken als die von der gesamten Persönlichkeit unterstützten Motive. Damit wird er seinem Prinzip untreu, denn mechanisch wirkt ja natürlich die Kraft eines Reizes nicht im mindesten dadurch stärker, daß sie einen größeren Raum im Gehirn durchlaufen muß. Allerdings ist uns „verständlich“, daß die von der ganzen Persönlichkeit unterstützten Motive siegen. Aber aus

---

[1]) Vgl. Psychische Kausalität u. d. Prinzip d. psycho-physischen Parallelismus. Phil. Stud. X.

[2]) A. u. M. 34.

[3]) Vgl. The Position of Psych. Harvard Psychological Studies II, 643.

[4]) Willenshandlung 147.

dem Leben der zwecksetzenden Persönlichkeit heraus. Behauptet man aber, daß kein Bewußtseinsinhalt etwas bedeutet, daß also statt des Zwecks, des Ideals, des Gebotes nur ein Lautkomplex da ist, so ist es nicht im mindesten verständlich, warum der Reiz siegt, der mit jenem Lautkomplex durch Assoziationsfasern verbunden ist.

Münsterberg konstruiert einen Gegensatz zwischen der Psychologie als Naturwissenschaft und der Theorie der Persönlichkeit, zwischen dem psychischen Leben als Objekt und Tätigkeit oder Funktion. Bei der ersten handelt es sich um Beschreibung und Erklärung, bei der zweiten um Deutung, Interpretation aus Zwecken um teleologische Wissenschaft[1]). Nur die erste verdient den Namen Psychologie. Doch diese Trennung ist gänzlich ungerechtfertigt. Nach Stumpf, Dilthey, Husserl, Lipps handelt es sich gerade bei der zweiten Art um Beschreibung. Die Psychologie soll es nur mit der Analyse des Bewußtseinsinhaltes zu tun haben, wobei Münsterberg von vornherein das Wort terminologisch im engeren Sinne nimmt, also als den Komplex der Empfindungen. Denn daß er nachgewiesen hat, daß der Bewußtseinsinhalt aus Empfindungen besteht, ist ein Irrtum[2]). Er untersucht von vornherein nur den Empfindungskomplex, wobei es nur selbstverständlich ist, daß er nichts weiter findet als Empfindungen. Die Fragestellung ist von vornherein falsch. Es kommt darauf an, ob wir mit dem Begriff der Empfindung allein die Tatsachen des psychischen Lebens beschreiben können, und diese Frage ist durchaus zu verneinen. „Die Anerkennung der Funktionen als Bewußtseinstatsache bedeutet weiter nichts als die Anerkennung einer Anzahl von Variabeln, die man außer den in den Erscheinungen selbst gegebenen (Qualität, Intensität usw.) zur Beschreibung des unmittelbaren Tatbestandes und seiner Veränderungen für erforderlich hält“[3]). Münsterberg hat eine besondere Auffassung von Beschreibung, wenn er behauptet, bei der Wissenschaft des wirklichen Lebens, der Theorie der Persönlichkeit oder voluntaristischen Psychologie, wie er sie auch nennt, gibt es nichts zu beschreiben. Damit wäre überhaupt die Wissenschaft unmöglich. Gibt es hier eine Mitteilung von Tatsachen, so muß es auch eine Beschreibung geben. Nun ist es klar, daß auch für Münsterberg das ursprünglich Gegebene das wirkliche Leben ist. Der Fehler liegt nur darin, daß er das Leben falsch beschreibt,

---

[1]) Gr. d. Ps. 15.
[2]) Willenshandlung 140.
[3]) Stumpf, E. u. F. 9.

wenn er alles gleichmäßig als Bewußtseinsinhalt oder Empfindung bezeichnet. „Daß Funktionen nicht restlos in Erscheinungen aufzulösen sind, können wir wohl voraussetzen, seitdem alle Bemühungen in dieser Hinsicht seit Hobbes in beinah grotesker Weise sich als Erschleichungen darstellten“[1]). Trotzdem finden wir Münsterberg noch auf diesem Standpunkt stehen. Nach ihm ist die Bedeutung der Worte ein aus Empfindungen bestehender Bewußtseinsinhalt, der zu dem Laut hinzukommt, der Begriff durch eine einzelne Vorstellung vertreten[2]). Schon der wahrgenommene Gegenstand ist nicht gleichbedeutend mit einer Summe von Empfindungen. Bei allen Akten tritt eben etwas absolut Neues hinzu und nicht nur Empfindungen neben andere[3]). Münsterberg meint, der Versuch zu beschreiben setzt Objektivierung und damit Aufhebung des Subjektcharakters voraus[4]). Beides schließt sich aber nicht aus. Man kann einen subjektiven Akt als wissenschaftliches Objekt behandeln. Natürlich haben wir die Erlebnisse einfach als vorgefunden zu behandeln[5]). Aber wir finden sie eben als Akt vor und nicht nur als Empfindung. Daß wir die Akte nicht bewerten dürfen, ist selbstverständlich, aber die Bewertung ist nicht logisch mit der Beschreibung als Akt gefordert. Schon die Verallgemeinerung jedes Aktes zu einer Zwecksetzung ist ungerechtfertigt. Ein Urteil ist an sich kein teleologischer Akt; ob man mit ihm einen Zweck verfolgt, ist eine andere Frage. Wo es sich aber um eine Zwecksetzung handelt, werden wir sie natürlich auch als solche behandeln, ohne den Zweck selbst als gut oder schlecht zu beurteilen. Das Wollen ist genau so ein Objekt wie alles andere. Münsterberg stellt das Wesentliche des Aktes falsch dar, wenn er sagt, jeder Akt müsse eine Gegensätzlichkeit einschließen, wie etwa Wollen und Nichtwollen[6]). Nur darauf kommt es an, ob etwas Bewußtseinsinhalt im weiten Sinne ist, d. h. ob ein Gegenstand oder ein Gebilde, eine Gegenständlichkeit erfaßt wird, und liegt der Fall vor, so beschreiben wir den Tatbestand nicht richtig, wenn wir uns mit der Konstatierung der momentan gleichzeitigen Empfindungen begnügen. Er will der „Theorie der Persönlichkeit“ den Namen Psychologie deswegen streitig machen, weil alles wirklich Psychologische nur eine Entlehnung aus jener Psychologie des Bewußtseinsinhaltes ist, und sie

---

[1]) Stumpf, E. u. F. 10.

[2]) Vgl. Grundz. 49. Willenshandlung 123.

[3]) Vgl. Husserl, II, 339, 133, 361, 40 f.

[4]) Gr. d. Psych. 20.

[5]) a. a. O. 19 f.

[6]) Vgl. Gr. d. Psych. 20.

sonst von logischen, ethischen und ästhetischen Gesichtspunkten durchsetzt ist[1]). Beides trifft aber nicht zu. Der ganze zweite Band der logischen Untersuchungen von Husserl beispielsweise ist im wahrsten Sinne psychologisch, ohne daß auch nur im geringsten etwas aus der kausalen Psychologie entnommen ist. Die beschreibende Psychologie ist nur überall da, wo sie sich mit Bewußtseinsinhalten beschäftigt, selbst Psychologie des Bewußtseinsinhaltes, eben ein Teil der gesamten Psychologie. Es ist ein Irrtum, daß Münsterbergs kausale Psychologie dasselbe zum Gegenstand hat wie die Theorie des wirklichen Lebens, und daß nur die Gesichtspunkte verschieden sind[2]). Was nicht zum Empfindungskomplex gehört, wird auch durch einen anderen Gesichtspunkt nicht dazu. Untersuche ich die Empfindungen, so untersuche ich eben niemals das Urteil. Selbstverständlich gehören logische, ethische und ästhetische Erlebnisse unmittelbar in die deskriptive Psychologie. Sind sie überhaupt Tatsachen, so müssen sie zu einer Wissenschaft gehören. Zu welcher, darüber kann kein Zweifel bestehen. Damit darf man aber nicht die Behauptung verwechseln, daß logische usw. Gesichtspunkte bei der Beschreibung maßgebend sind. Eine Beurteilung der Urteile, Handlungen und Gegenstände gehört selbstverständlich nicht in die Psychologie. Der Irrtum verdient seine Beschreibung als Denkakt, genau so wie das richtige Urteil.

Was nun den Gegensatz der beschreibenden und erklärenden Psychologie betrifft, so ist es sehr schwer, hier einen Wortstreit zu vermeiden. Unter erklärender Psychologie verstehe ich jene Theorie, die von der Elementar-Hypothese ausgeht und die einzelnen Elemente nach Ursache und Wirkung auseinander erklären will. In der Naturwissenschaft beruht diese Erklärung auf der Annahme einer Substanz, die sich nach bestimmten Gesetzen verändert. Mit einer solchen haben wir es in der Psychologie nicht zu tun, statt dessen mit Erlebnissen, die in einem unmittelbar gegebenen Zusammenhang stehen[3]). Es kommt zunächst darauf an, daß es nicht identische psychische Größen gibt. Man übersieht, daß bei zwei Vorstellungen das Identische in den Gegenständen liegt und nicht in dem Psychischen[4]). Wenn nun auch Wundt sich allerorten gegen die Verdinglichung und Wiederkehr derselben Vorstellung wendet, so steht er

---

[1]) Position of Psych. 642.

[2]) Position of Psych. 643.

[3]) Damit ist nichts gegen die psychische Substanz gesagt. Denn das Erlebende kann sehr wohl als Substanz gedacht werden.

[4]) Vgl. James, Principles of Psychology, Kap. 12, 1. Bd., 230—237.

im Prinzip doch auf dem bekämpften Standpunkt Herbarts, denn es ist gleichgültig, ob eine und dieselbe Vorstellung wiederkehrt oder nur Elemente der früheren mit anderen neuen verbunden. Ganz deutlich wird uns der Unterschied bei der Ähnlichkeitsassoziation. Für die beschreibende Psychologie ist die Ähnlichkeit der erlebten Gegenstände ein Grund der Aufeinanderfolge. Wundt will erklären, ihm ist die Ähnlichkeitsassoziation nicht verständlich. Infolgedessen werden die Anschauungen der Chemie auf die Psychologie übertragen[1]). „Es ist ganz unmöglich, daß das Bild der Katze die Vorstellung meiner großen davon verschiedenen Hauskatze anders erweckt, als indem zuerst gewisse identische Elemente sich verbinden und dann von diesen aus die verschiedenen, die den hinzutretenden Vorstellungen eigen sind, durch Berührung wachgerufen werden“[2]). Zunächst ist nicht recht verständlich, was es heißt, identische Elemente verbinden sich. Handelt es sich wirklich um identische Elemente, so tritt eben ein und dasselbe Element wieder auf. Das besagt doch wohl der Ausdruck identisch. Dann hat es aber keinen Sinn, daß die identischen Elemente sich verbinden, wo es doch gar nicht zwei getrennte Elemente gibt. Wundt sagt auch ausdrücklich, die Vorstellungen müssen irgendwelche Elemente miteinander gemein haben[3]). Gerade das ist das Wesentliche. Denn eben mit der Wiederkehr desselben Elementes wird Wundt seiner eignen Aktualitätstheorie untreu. Solche identischen Elemente gibt es nicht, denn sie würden eine weitergehende Existenz außerhalb des Bewußtseins voraussetzen. Keineswegs aber gibt man damit überhaupt den Zusammenhang der Erscheinungen preis[4]). Nun wäre auch dann noch die Assoziation nur verständlich, wenn man den Kraftbegriff zu Hilfe nähme. Seine Anwendung hat aber nur dort Sinn, wo es sich um die Wirkung dauernd existierender Identitäten aufeinander handelt. In der Psychologie fehlt nun jener gemeinschaftliche Boden der Substanz. Ich kann nicht ein Element Lust aus andern entstehen oder es aus dem Nichts herausziehen lassen. Die absolut bildhaften Ausdrucksweisen der Psychologen wie „wachrufen“, „nach sich ziehen“ verschleiern die Unmöglichkeit der Erklärung. Wir haben eben in der Psychologie kein Recht, die Erlebnisse zu verdinglichen und zu anthropomorphisieren. Abstrahiere ich bei einer Vorstellung von der Existenz des Gegenstandes, so erhalte ich das Erleben des

---

[1]) Gegen die psychische Chemie, vgl. Stumpf, E. u. F. 31. James, a. a. O. Dilthey, Ideen zu einer beschreibenden Psychologie 1330.

[2]) Bemerkungen zur Assoziationslehre. Phil. Stud. VII, 353 f.

[3]) Vgl. a. a. O. 342.

[4]) Wundt, Bem. z. Assoz. 352.

Gegenstandes und nicht ein aus Elementen zusammengesetztes Ding: Vorstellung, ein Abkömmling jenes Begriffs des εἴδωλον bei Empedokles. Der Gegenstand der Psychologie ist gerade das Anthropomorphe, nach dem wir durch Übertragung die Natur anthropomorphisieren. Das unmittelbar verständlich Ausführen-Können von etwas Gewolltem ist die Grundlage aller „Erklärung" in der Naturwissenschaft. Die Psychologie hat es nur mit solchen unmittelbaren Verständlichkeiten, d. h. unmittelbar gegebenen Zusammenhängen, mit dem Hervorgehen der Phänomene auseinander zu tun[1]). Sie hat von einer hypothetischen Umdenkung völlig abzusehen. Wo es sich überhaupt um den Zusammenhang psychischer Phänomene handelt, hat es die Psychologie mit der Beschreibung des einzelnen Moments und der verschiedenartigen Strukturzusammenhänge zu tun, die zwischen den einzelnen Phänomenen simultan und sukzessiv bestehen. Es ist unberechtigt, den anschaulichen Zusammenhang der Psychologie und den begrifflichen der Naturwissenschaft, nachdem man ihre totale Verschiedenheit deutlich erkannt und dargestellt hat, nachträglich wieder unter einem Namen, dem der Kausalität, zusammenzufassen, wie Wundt dies tut. Nur der Name deckt den Motivzusammenhang mit der Wirkung einer Ursache. An sich haben sie nichts gemein. Was ist denn das Prinzip der schöpferischen Resultante oder Synthese anders als das Prinzip, die Bedingungen für das Auftreten der Unerklärten zu beschreiben? Die Praxis in der Assoziationspsychologie steht im Widerspruch mit den theoretischen Ansichten Wundts, die ihn zu einer rein beschreibenden Psychologie hinführen müßten. Lipps befürwortet neben der beschreibenden Psychologie eine kausal erklärende. Die zweite geht auf die Erklärung des individuellen Phänomens[2]). Aber auch dies können wir nicht kausal erklären, sondern nur die Gesetze bestimmen, nach denen es auftritt. Das sind aber eben die erlebten Beziehungen der beschreibenden Psychologie. Man macht aus dem Motivzusammenhang im Unbewußten auf einmal einen Kausalzusammenhang, den man kurz vorher bei den Bewußtseinserlebnissen als unmöglich hinstellte. Durch diese Verlegung wird aber die Schwierigkeit, den Motivzusammenhang als Wirkung zu behandeln, nicht beseitigt.

Man nennt eine beschreibende Psychologie, die von Akten spricht, Ich-Psychologie, berechtigterweise, solange man nicht behauptet, daß sie von einem metaphysischen Seelenbegriff ausgeht. Der Ich-Begriff dient ja zu nichts anderem als zur Beschreibung des

---

[1]) Vgl. Dilthey, a. a. O. 1314. Lipps, Psych. Unt., Kap. 15.

[2]) Lipps, Wege der Psychologie 14. Z. f. ges. Psych. 6.

erlebten Zusammenhanges in dem zeitlich verlaufenden Leben, der Einheit des Bewußtseins; er spielt in der Psychologie dieselbe Rolle wie das Ding oder Subjekt in der Naturwissenschaft. Die Ich-Aussage ist eine rein grammatische Form, wie die Aussage über ein Subjekt. Der Ausdruck, das Ich ist als Konstante erschlossen[1]), ist nicht ganz zutreffend, wenn er auch wohl dieselbe Tatsache wiedergeben soll. Der Zusammenhang ist nicht erschlossen, sondern unmittelbar erlebt. Das Ich ist nur die nominelle Herauslösung der im Zusammenhang durchgängigen Konstante. Das Ich einen Bewußtseinsinhalt zu nennen, ist die absurdeste Konsequenz der erklärenden Elementartheorie, auf die ich nach dem Gesagten nicht näher eingehe.

Wir werden nach dieser Kritik der gegenteiligen Ansichten bei unserer Untersuchung von der beschreibenden Psychologie ausgehen. Wir haben das Werten zu klassifizieren und seinen Zusammenhang mit anderen Erlebnissen zu beschreiben, nicht aber das Phänomen kausal zu erklären. Zur Klassifikation aber ist zunächst eine genaue Unterscheidung der Gefühle und Akte notwendig.

Untersuchen wir das Wesen der Gefühle, so gilt es hier ganz ganz besonders, sich von der Elementartheorie freizumachen. Die erklärende Psychologie geht hier von selbst in die beschreibende über, denn wenn ich von einem Unlustgefühl über ein Geräusch spreche, so beschreibe ich damit nur den erlebten Zusammenhang, während für die Erklärung die Ursache des Elements Unlustgefühl erst zu finden wäre, da so und so viele andere Elemente gleichzeitig damit vorhergegangen sind. Stände die Annehmlichkeit als Empfindung in keinem anderen psychologischen Verhältnis zu der spezifischen Qualität als dem der Gleichzeitigkeit[2]) so wäre es unverständlich, woher ich wissen sollte, was mir im Moment unangenehm ist, da doch eine große Anzahl Empfindungen gleichzeitig mit der Annehmlichkeitsempfindung gegeben wären. Es geschieht ja häufig, daß von gleichzeitigen Empfindungen die eine als angenehm, die andere als unangenehm beurteilt wird. Gehen wir von der kausalen Elementartheorie aus, so wüßte ich nicht, wie diese Urteile zustande kämen. Sind in meinem Bewußtsein vier Elemente und zwei — noch dazu entgegengesetzte — Gefühle, so könnte ich unmöglich wissen, welche Empfindung das Lustgefühl, und welche Empfindung das Unlustgefühl hervorgerufen hat. Man streitet darüber, ob es mehr Gefühle als Lust und Unlust gibt, ob Lust und Unlust zwei

---

[1]) Stumpf, E. u. F. 9.

[2]) Stumpf, Gefühlsempfindung 35.

besondere Elemente sind oder Klassen von Elementen bezeichnen. In unserer Zeit will man sogar die Frage durch das Experiment lösen und sieht nicht, daß beim Beginn des Experiments die Frage schon anderweitig entschieden ist. Ich bin darauf angewiesen, mit welchen Termini meine Versuchspersonen ihre Erlebnisse beschreiben. Das Experiment ist hier geradezu sinnlos. Wir haben uns klar zu machen, welche verschiedenen Tatbestände in dem wirklichen Leben vorliegen, und welche wir unter einen Begriff beschreibend zusammenfassen können. Es handelt sich beispielsweise um die wissenschaftliche Beschreibung der zwei Tatbestände, die ich einmal ausdrücke: dieser Geschmack ist unangenehm, das andere Mal: ich ärgere mich über eine Handlung. Spricht man in beiden Fällen von einem Element Unlustgefühl, so beschreibt man falsch. Halten wir daran fest, daß ein Gefühl ein Gesamtzustand des Bewußtseins ist, so liegt nur im zweiten Falle ein Unlustgefühl vor. Ob etwas schlecht schmeckt, ist von dem Zustand, Gefühl, Stimmung, Affekt, in dem ich mich befinde, relativ unabhängig. Bei dem Asketen liegt gerade ein Lustgefühl auf Grund der unangenehmen Empfindung vor. Man gibt auch zu, daß der Asket Lust erlebt, obwohl die „Materie" Unlust ist[1]). Was heißt das aber in einer Elementarpsychologie, die nur die beiden widersprechenden Elemente gleichzeitig im Bewußtsein konstatieren könnte? Ich kann in lustiger freudig erregter Stimmung etwas essen, was mir schlecht schmeckt. Kommt mir dies zum Bewußtsein, sage ich das aus, so konstatiere ich kein Gefühl, sondern nur eine Eigenschaft dieser Empfindung. Ebensowenig tritt eine Empfindung der Unannehmlichkeit hinzu[2]). Es ist ganz richtig, wenn wir gewisse Empfindungsinhalte als Schmerzen zusammenfassen, wie wir die Qualität der sexuellen Empfindung Lust nennen können. Damit bezeichnen wir eben Inhalte, über die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit urteilen wir noch nicht. Es ist ein Irrtum, wenn Stumpf meint, die Rede: Schmerz tut weh, sei eben so sinnvoll wie die, daß Gerüche riechen[3]). Ein Geruch als psychischer Inhalt riecht nie, ebensowenig wie ein psychischer Inhalt rot oder blau ist; wohl aber kann ich den Schmerz noch besonders als unangenehm bezeichnen. Daß die Annehmlichkeit eine Eigenschaft der Empfindung ist, ist weder durch Külpe noch Stumpf widerlegt[4]), wenn man sich darauf stützt, daß

---

[1]) Ehrenfels, Werttheorie I, 49.

[2]) Stumpf, a. a. O. 43.

[3]) Vgl. a. a. O. 41.

[4]) Stumpf, a. a. O. 4 f. Külpe, Psych. 233.

eine Eigenschaft selber keine Eigenschaft haben kann. Wie die Farbe eine Eigenschaft des Gegenstandes ist und ihrerseits wieder Eigenschaften haben kann, so kann auch die Empfindung als Erlebnis die Eigenschaft der Annehmlichkeit und diese wieder die Eigenschaft Intensität haben. Es kommt hier rein auf die Zweckmäßigkeit der Beschreibung an, und die bezeichneten Schwierigkeiten machen es meines Erachtens unmöglich, die Annehmlichkeit als ein Element neben der Empfindung aufzufassen. Natürlich kann eine unangenehme Empfindung mit einem Unlustgefühl verbunden sein, und sie ist es anfänglich immer. Die Entwicklung des Menschen geht aber zum großen Teil dahin, die Gefühle von der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindungen unabhängig zu machen. Was man intellektuelle oder psychische Lust und Unlust genannt hat, können wir vielleicht besser als Zufriedenheits- und Unzufriedenheitsgefühle bezeichnen. Ein solches kann in der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit begründet sein, wenn diese auch nicht etwa urteilsmäßig erfaßt sein muß. Andrerseits können Lust- und Unlustgefühle von gleichzeitigen angenehmen oder unangenehmen Körperempfindungen begleitet sein, ohne daß diese das Gefühl fundieren. So kann z. B. das Gefühl der Scham von sehr unangenehmen, die Freude von angenehmen Gemeinempfindungen begleitet sein. Es ist klar, daß es sich niemals um eine kausale Erklärung hier handeln kann, sondern nur um eine Begründung, d. h. psychologisch um die Beschreibung des erlebten Zusammenhanges. Darum kann von Irrtum über den Gegenstand eines Gefühls keine Rede sein. Ärgert sich die Hausfrau über das zerschlagene Geschirr, so kann sie nicht meinen, sie ärgere sich über das Ungeschick der Köchin[1]). Natürlich kann sie sich über das Ungeschick als Grund des zerschlagenen Geschirrs ärgern. Sich oder andern etwas einreden, sich selbst betrügen, heißt nicht, sich irren. Es gibt hier kein Element, über dessen Verursachung ich im unklaren sein kann.

Uns interessiert aber besonders das Verhältnis der Gefühle zum Gegenstande. Die Ansicht von der Gegenständlichkeit der Gefühle geht wohl nun hauptsächlich auf Brentanos Definition des Psychischen zurück. Dieses soll durch seinen intentionalen Charakter ausgezeichnet sein[2]). Indessen ist eine Begriffsvermengung, wenn man

[1]) Meinong, Psychol.-Eth. Unt. z. Werttheorie 34. Noch viel weniger kann natürlich davon die Rede sein, daß ich mich über den Gegenstand meines Begehrens irren kann. Ein Konzertbesucher, der ins Konzert geht, um gesehen zu werden und nicht der Musik wegen, der aber das letztere vorgibt, irrt sich nicht über den Gegenstand seines Begehrens. Gegen Ehrenfels, Werttheorie I, 105.

[2]) Psychologie 118.

das Wahrnehmen von etwas mit der Freude über etwas als intentionalen Charakter zusammenfaßt. Das Wahrnehmen ist nichts anderes als das Wahrnehmen von etwas. Der Gegenstand ist hier absolut nicht von dem Akt zu trennen. Die Freude ist aber von den Gegenstand relativ unabhängig, d. h. das Intentionale liegt hier nur in dem Erfassen des Gegenstandes, nicht in der Freude selbst. Nennt man Rot, Blau, Warm etc. Inhalt einer Empfindung, so dürfte man unter dem Inhalt eines Gefühls nur seine spezifische Qualität verstehen, das, was die Freude zur Freude, den Ärger zum Ärger, die Melancholie zur Melancholie macht. Niemals aber ist der Gegenstand, der mir den Anlaß zum Gefühl gibt, ein Gegenstand des Gefühls, wie etwas Gegenstand der Wahrnehmung ist. Daher ist die Rede von den gegenstandslosen Gefühlen durchaus nicht wiedersinnig[1]). Die Gefühle sind gerade durch ihre Gegenstandslosigkeit charakterisiert. Wir bezeichnen mit ihnen nur subjektive Zustände, die in Akten begründet sein können. Meine Freude erlebe ich im Zusammenhang mit dem Hören einer Tatsache, also dem Erfassen einer Gegenständlichkeit; das Gefühl wird aber dadurch nicht zum Akt. Gibt man mit Husserl zu, daß ein Fundierungsverhältnis vorliegt, daß die Lust andauern kann, während der Aktcharakter fortfällt[2]), so sehe ich keinen Grund ein, noch die Gefühle als Akt zu bezeichnen. Allerdings werden sie damit noch nicht Empfindungen[3]). Gerade bei Husserl ist das sonderbar, da doch seine ganze logische Theorie hauptsächlich darauf beruht, daß das Evidenzerlebnis kein Gefühl, sondern ein Akt ist; bezeichnet man aber die Gefühle selbst als Akte, so gibt man doch den ganzen Unterschied wieder preis. Gerade das Merkmal, das Husserl bei der Evidenz zu der Trennung von Akt und Gefühl veranlaßt hat, gibt das Unterscheidungsmerkmal im allgemeinen. Handelt es sich um das Erfassen oder Bewußtwerden eines objektiven Tatbestandes, so liegt ein Akt vor im Gegensatz zu dem Gefühl, das nur ein subjektiver Zustand ist. Nicht objektivierender Akt ist eine contradictio in adiecto[4]). Aus diesem Grunde müssen wir gegen Stumpf und Husserl die Gefühle als Sonderklasse psychischer Phänomene von den Akten oder Funktionen und Erscheinungen oder Empfindungsinhalten trennen. Bei Stumpf liegt die Sache insofern etwas anders, als er die Unterscheidung von Erscheinung und Funktion lediglich

---

[1]) Gegen Meinong, a. a. O. 34.

[2]) II, 372. Vgl. auch 380, 413.

[3]) Husserl ist an dieser Stelle von einer merkwürdigen Unklarheit, so daß es schwer fällt, seine eigentliche Meinung zu erkennen.

[4]) Gegen Husserl, II, 463.

im Interesse einer Absonderung der Natur- und Geisteswissenschaft aufgestellt hat. Psychologisch halte ich es jedoch für unbedingt erforderlich, die Funktionen von den Gefühlen zu trennen. Die Gefühle haben mit den Erscheinungen das gemeinsam, daß sie als solche einfach da sind, während in den Funktionen das Bewußtsein tatsächlich über sich hinausgreift und etwas Objektives erlebt. Es gibt keine Erkennungs- und Wiedererkennungs-, Begriffs-, Wirklichkeits-Gefühle usw. Denn bei alledem handelt es sich um objektive Tatsachen, die erfaßt werden[1]). Das Gefühl ist nur der Lückenbüßer. Selbstverständlich ist das Wiedererkennen keine bloße Assoziation. Das Dasein des Erlebnisess desselben Gegenstandes oder auch das gleichzeitige Dasein des früheren Erlebnisses besagt noch nicht, daß das Bewußtsein der Identität der Gegenstände da ist, ebensowenig wie das Dasein zweier verschiedener Vorstellungen besagt, daß die Verschiedenheit bemerkt oder bewußt ist; aber Akte treten hinzu und keine Gefühle, die man nun kausal aus Resten von Vorstellungen im dunklen Hintergrunde des Bewußtseins erklärt[2]). Es ist merkwürdig, daß gerade Wundt, der die Gefühle durch ihre Gegensätzlichkeit charakterisiert, trotzdem von Begriffsgefühlen spricht. Wir werden auch nicht von feeling of if, and, relations usw. sprechen, wenn auch James von vorherein bemerkt, daß er feeling und thought ohne Unterschied gebrauchen will[3]). Hierin spricht sich die von Marty mit Recht gerügte Unterschätzung James' gegenüber der klassifizierenden Aufgabe der Psychologie aus[4]).

Auf dieser Grundlage der beschreibenden Psychologie werden wir das Wertproblem diskutieren. Es wäre sinnlos, durch Selbstbeobachtung in dem Moment, wo ich Goethe hochschätze, oder in der Reproduktion dieses Moments finden zu wollen, was Werten ist. Dies wäre die Konsequenz der erklärenden Elementartheorie. Man versuche sich einmal vorzustellen, was das Werten als kausal erregter Empfindungskomplex im Gegensatz zu dem Werten eines Gegenstandes ist[5]), und man wird merken, daß man dabei von Dingen spricht, die man nicht durch Abstraktion gewonnen, sondern schlechthin erdichtet hat. Für uns handelt es sich nur um die Klassifikation des Wertens aus dem Sinne des unmittelbaren Erlebnisses heraus und um Zusammenhänge mit anderen Phänomenen.

---

[1]) Vgl. ebenfalls dagegen Pfänder, Einf. i. d. Psych. 229 ff.

[2]) Wundt, z. B. Bem. z. Ass. 357 f.

[3]) Vgl. I, 185 f., 245 f.

[4]) Bei der Besprechung der Psychologie von James. Z. f. Psych. u. Phys.

[5]) Münsterberg, P. d. W. 16.

Kapitel II.

Der kritische Ausgangspunkt für das Wertproblem.

Die Lösung des Wertproblems muß von dem Sinn der Wertaussage ausgehen. Damit ist ein fundamentaler Gegensatz der Methode zu Ehrenfels und Meinong gegeben. In seinem System der Werttheorie geht Ehrenfels davon aus, sich über die sprachübliche Auffassung des Begriffs Wert Klarheit zu verschaffen, „denn häufig liegt in der sprachlichen Anwendung eines Begriffs das Ergebnis einer nicht unbedeutenden Gedankenarbeit vieler Generationen vor, an welche die wissenschaftliche Forschung anknüpfen kann. Wo dies nicht der Fall ist, und die Gedankenarbeit der Generationen eine falsche Richtung eingeschlagen hat, ist es, um unbemerkte Rückfälle in dem Sprachgebrauch zu vermeiden, nötig, sich jener falschen Richtung deutlich bewußt zu werden und ihr im offenen Widerspruch zu begegnen[1]).“ An anderer Stelle heißt es: „Wenn es kein Irrtum und keine Marotte des Sprachgebrauchs ist, welche etwa jemandem auszusagen erlaubt, es besitze die Charakterfestigkeit seines Freundes, die aufbewahrte Haarlocke seiner verstorbenen Mutter und das gemünzte Gold in seinem Schrank Wert, so sind wir nach jener umfassenden Wortbedeutung zu forschen wissenschaftlich verpflichtet[2]).“ Damit ist es klar, daß es sich bei Ehrenfels nicht um den gleichen Gesichtspunkt wie bei uns handelt. Wir fragen nicht, welche richtigen Tatsachen in dem sprachlichen Ausdruck zur Geltung kommen, sondern was die Ausdrücke überhaupt bedeuten[3]). Diese Bedeutung aber kann die Wissenschaft nicht finden, sondern das ist Sache des Sprachgefühls. Was heißt es überhaupt: die Sprache schlägt eine falsche Richtung ein? Hier gibt es nicht wahr und falsch, sondern nur verständlich und unverständlich. Wenn die Sprache von traurigen Ereignissen spricht, so kann man darin allerdings etwas Unlogisches sehen, insofern zwei verschiedene Tatbestände mit demselben Namen bezeichnet werden, einmal: „ich bin traurig“, und: zweitens „dies Ereignis ist Anlaß meiner Trauer“. Von „fälschlicher“ Objektivation des Gefühls würde ich aber auch in diesem Falle nicht sprechen, da es nur auf den Sinn des Ausdrucks ankommt, und dieser ja klar ist. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir den Inhalt sprachüblicher Wendungen prüfen, die allerdings durch Gedankenarbeit oder Aberglaube usw. zustande gekommen

---

[1]) Werttheorie I, 1.

[2]) a. a. O. 4.

[3]) a. a. O. 4.

sind. Aber wir prüfen damit nicht die Sprache, sondern den Inhalt allgemein üblicher Sätze. Dieser kann falsch sein. In dem Formalen aber, dem Ausdruck der Sprache kann niemals etwas Falsches sein. Ehrenfels behauptet nun gerade, die Falschheit liegt in der Tatsache, daß die Sprache den Wert als Eigenschaft aussagt. Entweder beschränkt er dann das Wort, Eigenschaft auf süß, rot, hart usw., oder die Behauptung ist falsch. Das erste würde natürlich nur ein Wortstreit sein. Für das Verhältnis der Prädikate, die nicht einer Sinnesqualität entsprechen, zu dem Subjekt müßte man einen anderen Namen nehmen als Eigenschaft. Die Sprache tut nichts anderes, als daß sie von einem Dinge etwas aussagt, und nach der Wahrheit oder Falschheit dieser Form zu fragen, hat keinen Sinn. Im weiteren gerät dann auch Ehrenfels natürlich auf eine Kritik des Inhalts des Satzes; nur legt er dem Ausdruck einen falschen Inhalt unter. Er bemerkt sehr richtig, daß der Wert kein feines Gas ist, das in den Dingen steckt[1]). Aber dies bedeutet der fragliche Satz gar nicht. Oder glaubt Ehrenfels, daß die Gedankenarbeit der Generation die Auffassung zustande gebracht hat, daß die Existenz ein Gas ist? Auch diese kann ich ich ja sprachlich als Eigenschaft von Dingen aussagen. Ehrenfels meint, die Sprache verwende das Wort, als ob der Wert ein Fluidum wäre, das uns die Dinge begehrbar macht. Hier könnten Redensarten vorliegen, deren Inhalt falsch ist. Allein die Wendung, ich begehre die Dinge, weil sie wertvoll sind, dürfen wir von vornherein nicht als falsch bezeichnen. Aus dem Satz als sprachlichem Ausdruck folgt über die Auffassung des Wertes gar nichts. Um hier kritisieren zu können, muß ich wissen, was der Wert ist. Welches ist nun das Material, das Ehrenfels untersucht, um zu seiner Theorie zu gelangen? Vielleicht wird er erwidern, menschliche Werthaltungen. Dies kann er natürlich aber erst dann, wenn er weiß, was Werthaltungen sind. Und woher nimmt er dieses Wissen? Hier liegt der springende Punkt. Ersichtlich kann keine psychologische Forschung ihm hier nützen. Wir fragen ja nach dem, was er untersuchen will. Ich kann ein „etwas“ vorher bestimmen durch seine Eigenschaften und es benennen. Ich führe dann die Untersuchung auf Grund der terminologischen Definition. Ich kann „dies hier“ untersuchen, und ich zeige auf etwas. Eine demonstrative Definition, die allerdings keine echt wissenschaftliche ist. Beides trifft bei uns nicht zu. Hier stehen uns nur die Aussagen zur Verfügung, in denen das Wort Wert vorkommt. Nur um eine tautologische Nominaldefinition, um den gemeinten Sinn kann es

---

[1]) a. a. O.

sich zunächst handeln. Die sprachlichen Ausdrücke sind das Material, und daher ist es erkenntnistheoretisch unzulässig, mit der Beurteilung dieses Materials zu beginnen. Über den Wertbegriff selbst kann in einem sinnvollen Satz kein Irrtum niedergelegt sein. Was der Ausdruck Wert besagt, muß das Sprachgefühl uns sagen und keine Werttheorie, denn diese berücksichtigt ja erst das Gemeinte. Wir könnten allerdings auch die fertige Werttheorie als Nominaldefinition fassen, wir könnten Ehrenfels kritisieren unter dem Gesichtspunkt, daß „Werten gleich Begehren" eine Tautologie ist. Er selbst aber wird wohl behaupten, daß diese Definition das Resultat der Untersuchung, nicht ihre Voraussetzung ist. So ist es widersinnig, die Frage, ob mit dem Werturteil eine objektive Tatsache oder nur eine Relation zu einem Subjekt ausgesagt wird, an das Ende der Theorie zu stellen. Sie bildet den Ausgangspunkt und ist nicht wissenschaftlich, sondern allein durch das Sprachgefühl zu entscheiden.

Soviel ich sehe, gibt es nur eine Verwendung des Wortes Wert, in dem der ursprüngliche Sinn verloren gegangen ist, wenn auch ihre Entstehung verständlich ist. Sie liegt da vor, wo wir von Wert als Äquivalent sprechen. Am abgeblaßtesten in der Mathematik. Der Wert einer Quadratwurzel $\sqrt{a^2}$ bezeichnet die Größe, die dem $\sqrt{a^2}$ äquivalent ist. Nur handelt es sich hier um den abstrakten Begriff der mathematischen Größe, während das Wort ursprünglich auf eine wirkliche Größe geht, auf das, was Bedeutung hat. Das Werturteil bezeichnet somit einen objektiven Sachverhalt. „Unter objektiv versteht man dabei nicht außerbewußtes Dasein, sondern nur den Umstand, daß in den Gefühls- und Willeesinhalten niemals das Merkmal des individuell augenblicklichen Fühlens und Wollens eingeht, wenn jene emotionalen Inhalte gegeben sind"[1]) Die Unklarheit, die diesen Worten anhaftet, schwindet, wenn wir statt der emotionalen Gefühlsinhalte beim Werten eben von Aktinhalten sprechen, wie Stumpf dies ja selbst tut[2]), nur daß er eben Akt und Gefühl nicht trennt. Mit dem Wort Wert meinen wir eine ganz bestimmte Eigenschaft des Dinges, ähnlich wie mit dem Wort Existenz. „Wertvoll ist ein Prädikat des Gegenstandes selbst, so wie Wirklichkeit .... Wert sei etwas Subjektives, hat genau so viel oder so wenig Sinn wie die Behauptung, Wirklichkeit sei etwas Subjektives"[3]). Wert und Wirklichkeit sind keine Qualitäten, aber

[1]) Stumpf, E. d. W. 9.
[2]) E. u. F. 27, 1.
[3]) Lipps, Ps. Unt. 84.

Bestimmtheiten des Eigenstandes[1]). Die Behauptung, daß der Wert deshalb keine Eigenschaft sei, weil Eigenschaften mit der Existenz des Gegenstandes schwinden, der Wert aber davon unabhängig ist, ist nicht beweisend dafür, daß er nur eine Relation zu dem Subjekt ist[2]). Ich kann heute die Existenz des sagenhaften Romulus verneinen und die von Ramses bejahen, trotzdem die Zeiten längst vergangen sind. Daß dasjenige, was Wert hat nicht mehr in Raum und Zeit existiert, ist ganz belanglos. Wir nannten deshalb den Wert eine formale Eigenschaft wie die Existenz. Mit welchem Wort man das Verhältnis bezeichnet, ist ja schließlich nicht die Hauptsache. Jedenfalls ist der Wert keine Relation zu dem Subjekt.

Wir können nicht näher angeben, was wir mit Wert meinen, ohne uns in Synonyme zu verstricken; aber die Analogie mit der Existenz kann erläuternd wirken. Wie die Wirklichkeit eine Denk-Kategorie ist, deren Sinn aus dem Erlebnis der Zustimmung oder Anerkennung stammt, so ist auch der Wert eine Denk-Kategorie. Wir erkennen in dem Akt der Bejahung die Tatsache der Existenz an, in dem der Wertung ihre Bedeutung. Die Tatsache der Existenz oder des Wertes kommt uns in dem Akt zum Bewußtsein, erst damit existiert sie für uns, sie ist der Gegenstand, oder das Gebilde einer Funktion[3]). Weil eben das Werthaben einen objektiven Sachverhalt ausdrückt, dürfen wir das Werten kein Gefühl, sondern nur einen Akt oder eine Funktion nennen. Von der Verschiedenheit diese beiden Klassifikationsbegriffe war oben die Rede. Es gibt ebensowenig ein Gefühl davon, daß der Gegenstand wirklich existiert, wie davon, daß sein Dasein Bedeutung hat. Ob wir mit dem Werturteil die Erkenntnis des Gegenstandes bereichern, ist gleichgültig. Man kann die Urteile über Existenz und Wert formale Tatsachen nennen, im Gegensatz zu dem Inhalt, die Eigenschaften und Fähigkeiten eines Gegenstandes betreffend. Das Gefühl der Wertschätzung ist nicht mit den theoretischen Akten der Zustimmung verwandt[4]), sondern es ist selbst ein Akt, der gleichsam in der Mitte zwischen theoretischer Zustimmung und praktischem Wollen steht[5]). Der Wert ist eng verwandt mit dem Begriff des Sollens, dieses ist das Extrem des Wertes. Von dem bloßen Bedeutung- oder Berechtigung- haben bis zum Schlechthin-sein-sollen führt ein Weg, Die Anerkennung des Sollens ist ein Werterlebnis. „Anerkennung

---

[1]) a. a. O. 86.

[2]) Ehrenfels, I, 66 f.

[3]) Stumpf, E. u. F. 30.

[4]) Husserl, II, 370.

[5]) Vgl. S. 63.

eines Wertes, ist Anerkennung der Forderung, daß das Wertvolle sei, d. h. verwirklicht sei oder werde[1]).

Wir werden um so eher bei unserer Behauptung, daß ein objektiver Sachverhalt im Werturteil vorliegt, bleiben, als uns die gegenteilige Ansicht psychologisch leicht verständlich ist. Sie beruht auf einer Verwechslung des Wertes mit seinem Grunde.

Kapitel III.

Kritik der Werttheorien.

Es gibt drei Grundansichten über die Natur des Wertens. Nach Meinong ist es ein Lustgefühl an dem Urteil: ein Gegenstand existiert oder existiert nicht. Ehrenfels und Krüger setzen es gleich Begehren, und Schwarz endlich erkennt ein spezifisches Werterlebnis „Gefallen“ an, das nach ihm ein Element des Willens sein soll[2]).

Die Verwechslung des Wertes mit seiner Begründung zeigt sich ganz klar bei dem Ausgangspunkt der Meinongschen Untersuchung. Er wendet sich dagegen, daß der Wert auf dem Nutzen beruhe[3]). Es sei vielmehr umgekehrt, Nutzen sei vom Wertbegriff abgeleitet, denn man kann nützlich nicht anders definieren als: eine Werttatsache verursachend. Daß wertvoll nicht gleich nützlich ist, ist ohne weiteres znzugeben. Wohl aber kann der Nutzen der Grund der Wertung sein, und zwar kann er definiert werden, ohne den Wertbegriff zu berühren. Nutzen ist nicht vom Wert, sondern vom Zweck abgeleitet. Ich kann etwas rein theoretisch als Zweck setzen und auf Grund der Erkenntnis, daß ein Gegenstand diesen Zweck herbeiführt, ihn nützlich nennen. Behauptet man, daß jeder gewollte Zweck mit einem Lustgefühl verbunden ist, so ist ein nützlicher Gegenstand in diesen Fällen die erkannte Bedingung des Lustgefühls. Meinong konstatiert die Tatsache, daß die Kasse, die eine Sammlung aufbewahrt, dem Sammler keine Lust verursachen kann, da er sie vielleicht nie gesehen hat, so daß auch eine Reproduktion des ursprünglichen Gefühls ausgeschlossen ist[4]). Wir können noch weiter gehen; wenn er sie auch gesehen hat oder im Moment sogar sieht, so besteht doch niemals ein naturwissenschaftliches Kausalverhältnis zwischen der Kasse und der Lust. Aber diese Tatsache hat gar nichts mit dem Problem zu tun. Es kommt gar nicht darauf an, ob ich in dem Moment, wo ich das Urteil über den

---

[1]) Lipps, Ps. Unt. 75 ff.

[2]) Die einzelnen Arbeiten folgen unten.

[3]) Psychol.-Eth. Unt. § 4.

[4]) Psych.-Eth. Unt. 11.

Nutzen fälle, ein irgendwie verursachtes Lustgefühl erlebe. Nützlich ist die Kasse nur deshalb, weil sie die Bedingung für ein Lustgefühl ist. Ebenso ist der Ofen nützlich, weil durch ihn ein Zweck erreicht wird; das Schreibenlernen nützlich als Bedingung des späteren Weiterkommens. Von Lustkausation ist allerdings nicht die Rede, ebensowenig aber von Verursachung einer Werttatsache.

Meinong geht von der willkürlichen Voraussetzung der Definition des Wertes uud des Nutzens aus. Daß er den Besitz der Sammlung, das Schreibenkönnen eine Werttatsache nennt, ist davon unabhängig, ob der Nutzen sich definieren läßt, ohne das Wertproblem zu berühren. Noch einen anderen Grund führt Meinong dagegen an, daß der Wert auf dem Nutzen beruhe; er ändere sich nämlich, auch wenn der Nutzen derselbe bleibt, je nachdem ein Ding selten ist oder nicht[1]). Aber daraus, daß ein Ding im allgemeinen, auf der Erde überhaupt, selten ist, folgt nur, daß es einen höheren Preis, aber nicht, daß es eine größere Bedeutung für mich hat. Handelt es sich aber um den Wert eines Gutes aus meinem Besitz, so ändert sich mit der Anzahl der in meinem Besitz befindlichen gleichartigen Güter auch der Nutzen jedes einzelnen und somit der Wert; denn je nachdem ist viel oder wenig Nutzen von dem einzelnen Stücke abhängig. Die ganze Grenznutztheorie[2]), die Meinong offenbar hier im Auge hat, ist ja kein Gegensatz zu der Nutztheorie, sondern nur eine nähere Ausführung dessen, worin der Nutzen besteht. Wir sehen also, daß der Wert sehr wohl auf dem Nutzen beruhen kann. Hier stoßen wir gleich auf den Grundmangel der Untersuchung, Meinong hat nicht gesehen, daß das Werturteil in diesen Fällen auf einer Beziehung zu dem urteilenden Subjekt beruht, nicht aber diese selbst aussagt.

Der Gedanke der Trennung des Werthabens von dem Grunde liegt wohl auch der Arbeit von Dürr zugrunde, wenn er auch nicht klar herausgearbeitet ist[3]). Dürr hat die Psychologie des Wertens nicht berücksichtigt. Nach ihm scheint das Urteil nur ein anderer Ausdruck zu sein für „Gegenstand der Lust sein“ — im allerweitesten Sinne genommen. Jedenfalls aber hat er klar dargestellt, daß die verschiedenen objektiven Beziehungen des Gegenstandes zur Lust-Kausalität, Lust auf Grund der Überzeugung und der Annahme der Existenz oder des Besitzes oder nur verbunden mit der Vorstellung

---

[1]) a. a. O. 23.

[2]) Vgl. die Arbeiten von Böhm-Bawerk, Menger, Wieser, Zuckerkandl usw.

[3]) Zur Frage der Wertbestimmung. Arch. f. ges. Psych. 6.

des Objektes — nicht das Wesentliche des Wertes sind, sondern daß nur die psychologische Beziehung zum Gegenstande überhaupt in Betracht kommt. Wenn er nun aber behauptet, dem Werturteil braucht nicht ein eigenes Wertgefühl zugrunde zu liegen, sondern es genügt das Wissen um die Beziehung der Objekte zu Gefühlen, um Werturteile zu ermöglichen[1]), so stellen wir die Frage: Was liegt ihm inhaltlich zugrunde? Wir fragen mit anderen Worten nach der Psychologie des Wertens oder Schätzens, die Dürr nicht berücksichtigt. Derselbe Einwand trifft auch Cornelius, der die bei einem Werturteil auftretenden Lustgefühle gegen Meinong nicht für das Wesentliche, sondern nur für eine Begleiterscheinung hält, die er aus der Vorstellung der später zu erlebenden Gefühle erklärt. Nach ihm legen wir einer Tatsache Wert bei, wenn wir von derselben positive Gefühlsmomente erwarten[2]). Dabei hat er sich aber um den Sinn des Wertbeilegens, der auf irgendetwas Psychisches zurückführen muß, eben um die Psychologie des Wertes selbst, nicht gekümmert. Denn schließlich ist Wert haben kein Synonym von Lust bedingen. Betrachtet jemand den Willen Gottes als absoluten Wert, so will er damit nicht sagen, daß er positive Gefühlsmomente von ihm erwartet.

Nach Meinong ist nun dieses Werten ein Lustgefühl an der Existenz des Gegenstandes[3]). Dieses Verhältnis können wir nun auf den Nutzen zurückführen. Lust an der Existenz des Ofens und angenehme Wärmeempfindung sind zwei getrennte Dinge. Aber die Freude ist doch wohl bedingt durch das Bewußtsein des Nutzens, wenn sie auch nicht kausal durch die Vorstellung der Wärmeempfindung erregt ist. Für die beschreibende Psychologie existiert natürlich nicht das Problem, wie das Werten eines Objekts wegen seiner Nützlichkeit zu einem anderen Wert kausal zustande kommt. Von Assoziation oder der Übertragung eines Elementes von einem Objekt auf das andere ist hier nicht die Rede. Meinong erwartet wohl die Lösung von der Zukunft[4]). Aber man schafft sich das Problem erst selbst. Es kommt gar nicht darauf an, das Psychische im Moment der Werturteile zu analysieren nnd zu erklären, sondern darauf, den Zusammenhang zu beschreiben, in dem das Werten zu anderen Phänomenen steht. Das Bewußtsein des Nutzens ist in unserm Falle der unmittelbare Grund des Wertens. Phänomenologisch aber

---

[1]) a. a. O. 276.

[2]) Psychologie 376/78.

[3]) Die Modifikation, die Meinong in den „Annahmen" gegeben hat, ist für unsere Kritik zunächst unwesentlich.

[4]) a. a. O. 53.

braucht kein Urteil darüber dazusein[1]), ebensowenig wie das Existenzialurteil, wenn auch der Existenzbegriff für den Sinn der Wertaussage sehr wichtig ist. Darin, daß die Urteile für das Werten wesentlich sind, ist er Lipps gegenüber im Recht, wenn man beschreibend Bewußtsein einer Tatsache ein Urteil nennt[2]).

Daß nun eine solche Freude an der Existenz eines Gegenstandes möglich ist, ist ohne weiteres zuzugeben, nur ist diese Freude nicht die Wertung. Meinong sagt zwar ausdrücklich, Freude am Reichtum, Weinernte oder guten Taten sind Wertgefühle[3]), doch könnte das nur eine willkürliche Terminologie sein. Jedenfalls sind es nicht die Phänomene, die ihren Ausdruck in dem Werturteil finden. Das Werten ist etwas anderes als die Freude. Für jemand, der keine Liebe zum Sammeln hat, hat die Sammlung keinen Wert, d. h. er legt ihr keine Bedeutung bei, „weil" er keine Freude an ihr hat. Andererseits kann die Freude denselben Grund haben wie das Werten, niemals aber sind sie identisch. Beweisen können wir das nur, wenn man uns die Behauptung zugibt, daß das Werturteil einen objektiven Tatbestand ausdrückt, der einen subjektiven Grund haben kann. Das Urteil: ich freue mich über die Ernte, ist dem Sinne nach nicht äquivalent dem Urteil: die Ernte hat Wert.

Das Lustgefühl ist nun keineswegs immer der Grund des Wertens, Wir wiesen schon darauf hin, daß jemand den Willen Gottes als absoluten Wert anerkennen kann, ohne daß eine Lustbeziehung hier der Grund ist. Ja, phänomenologisch kann ein ausgesprochenes Unlnstgefühl die Wertung begleiten — z. B. bei Reue oder Selbstanklage. Ein ähnliches Werterlebnis liegt den Geboten der Gesellschaft gegenüber vor, ebenso wie das, was Kant die Achtung vor dem Sittengesesetz nennt, hierher gehört[4]). Eine Werttheorie, die nicht von vornherein

[1]) Dies hat Meinong später selbst zugegeben. Vgl. Urteilsgefühle. Arch. f. d. ges. Psych. 6.

[2]) Ebenso ist die Polemik gegen Lipps inbezug auf die Selbstwertgefühle berechtigt, Lipps ist hier etwas unklar. Das Tätigkeitsgefühl wird als Gegenstand und auch als Träger des Lustgefühls bezeichnet. Daß nur die Tätigkeit lustvoll ist, ist als empirische Tatsache keineswegs zuzugeben. Lust über eine Tatsache läßt sich nur ganz künstlich als eine eigne lustvolle Tätigkeit hinstellen, Im Grunde genommen kommt mir Lipps Stellung in dieser Frage als ein unnötiger empirischer Beweis seiner Weltanschauung vor, daß nämlich Tätigkeit allein wertvoll ist. Gegen diese Weltanschauung soll selbstverständlich damit nichts gesagt werden. Vgl. Arch. f. d. ges. Psych., Bd. 4, 6, 7.

[3]) Urteilsgefühle 53.

[4]) Vgl. Grundl. z. Metaph. d. Sitten (Phil. Bibl.) 13 f, Anm. Die Verwendung dieses Erlebnisses in der Willenspsychologie bei Kant bleibt hier unberührt.

die Psychologie des Sollens berücksichtigt, muß notwendig unvollständig bleiben.

Wenn nun auch ein Gebot aus gar keinem Grunde als Wert anerkannt wird, so ist das für die Psychologie des Wertens gleichgültig. Unbedingter Wert heißt oft psychologisch unbegründeter Wert. Wir können geschichtlich und soziologisch den Grund einsehen, wie das Gebot entstanden ist, wir können auch den Wirkungswert für das Wohl der Gesellschaft einsehen, aber alles dies sind andere Fragen. Uns beschäftigt nur, was das Werten selber ist. Vielleicht kann man sprachlich unterscheiden zwischen „etwas hat Wert“ und „etwas ist ein Wert“, obwohl sich die Scheidung nicht streng durchführen läßt[1]). Wenn wir sagen, dies Gebot hat Wert, so denken wir dabei zunächst an die wertvolle Wirkung, die es hat. Sagen wir aber, es ist ein Wert, so denken wir daran, daß es in sich selbst die Bedeutung und Daseinsberechtigung hat. Natürlich können wir das letzte nur psychologisch meinen. Man muß scharf auseinanderhalten, ob etwas sein soll, weil mein Lustgefühl davon abhängig ist, oder ob es eben schlechthin sein soll. Man kann behaupten, daß es keinen absoluten Wert gibt, weil es kein allen Menschen gemeinsames, kein übersinnliches Begehren gibt, das wir anzuerkennen haben, und weil drittens kein Begehren mit einem Evidensgefühl verbunden ist[2]). Davon ist aber die Existenz des psychologischen Erlebnisses zu trennen. Wohl können wir das Sollen erklären, ohne die Existenz eines absoluten Wertes anzunehmen, trotzdem bleibt eben das psychologische Erlebnis der Anerkennung des Sollens als Anerkennung eines absoluten Wertes bestehen. Kritisch kann man natürlich sagen. Nur dem kommt Bedeutung zu, was Lust bedingt. Man verneint also die Berechtigung anderer Werte. Aber damit stehen wir nicht mehr in der psychologischen Untersuchung des Wertens, die nicht nach der Berechtigung des Wertes, sondern nach dem Sinn des Erlebnisses, nach den Tatsachen allein fragt. Für die Psychologie ist das eine wie das andere eine Tatsache.

Noch einen anderen Fall des Wertens hat Meinong nicht gesondert hervorgehoben. In seiner eigenen Terminologie würde ich ihn als Wertannahme bezeichnen. Es liegt hier ein analoger Fall vor, wie bei der Bejahung. Dem Urteil ohne Überzeugungsmoment

---

[1]) Die Unterscheidung deckt sich nicht ganz mit Wirkungs- und Eigenwert (Ehrenfels) oder konsekutiver und intensiver Wert (Jonas Cohn), da diese beiden Forscher nur von direkter und indirekter Lustwirkung ausgehen.

[2]) Ehrenfels, Werttheorie I, 191 ff.

entspricht hier die theoretische Annahme eines Zweckes. Die Fälle sind wichtig für die Kritik des Übergangs der psychologischen Werttheorie in die Ethik. Nicht jeder Wirkungswert läßt sich nämlich letzten Endes auf einen tatsächlichen Eigenwert zurückführen. Nicht immer muß ein Wert da sein, der seinen Grund in einem Lustgefühl des Wertsubjekts hat. Wie wir eine Tatsache als existierend annehmen können, ohne Überzeugung, daß sie wirklich existiert, so können wir auch rein theoretisch etwas als Zweck annehmen und daraufhin etwas anderem Wert zuschreiben. Hierauf beruht vielleicht die Mehrzahl der Werturteile im Leben.

Wir sahen, daß wir auseinanderhalten mußten das Werten und seinen Grund. Ich lege etwas Wert bei, wenn mir sein Dasein zu einer angenehmen Empfindung oder einem Affekt der Freude verhilft. Ich lege ferner rein durch suggestive Einflüsse grundlos einer Sache Wert bei oder in Hinsicht auf einen angenommenen Zweck. Viertens aber — und diese Fälle sind für die ethische Weltanschauung besonders wichtig — lege ich etwas Wert bei, weil ich im Bewußtsein, daß dieses allein Wert hat, Befriedigung erlebe. Man muß diesen letzten Fall in seiner Sonderstellung von dem zweiten unterscheiden. Es ist gleichsam das bewußte Werten gegenüber dem unbewußten. Es wird nicht etwas als Wert hingenommen, weil alle es als Wert anerkennen, sondern man setzt es als Wert, aber nicht, weil man irgendein Lustgefühl davon erwartet, sondern weil man Befriedigung erlebt in dem Bewußtsein, daß dies sein soll. Hier haben wir es mit einem bewußten objektiven Wert zu tun, der wohl eudämonistisch, aber trotzdem nicht egoistisch ist. Es liegt hier eine Art reflexives Werthalten vor. Das Ideal ist der intensive Wert schlechthin, das Seinsollende; die Existenz dieses intensiven Wertes hat aber konsekutiven Wert, d. h. sie befriedigt. Die Tatsache, daß wir nach selbstgeschaffenen Idealen die Dinge bewerten können, wird wohl niemand bestreiten. Es sind die Fälle der ethischen Überzeugung auf Grund einer allgemeinen Weltanschauung. Auch hier handelt es sich um ein Dogma, das aber in enger Beziehung zu der Persönlichkeit steht und nicht von außen an sie herantritt. „Alle Denkweisen, welche nach Lust oder Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der Dinge messen, sind Naivitäten, auf welche jeder, der sich gestaltender Kraft bewußt ist, nicht ohne Mitleid herabblicken wird.“[1]) In der gestaltenden Kraft zeigt sich eben das Messen nach einem selbstgeschaffenen Ideal oder zum mindesten einem Ideal, das zur Per-

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 169.

sönlichkeit des Wertenden in enger Beziehung steht. Hartmann unterscheidet richtig zwischen eudämonistischem Wert, der immer subjektiv ist, und objektivem. Eudämonistischer Wert heißt Zweckmäßigkeit für den eudämonistischen Endzweck. Um über die subjektiven Werte hinwegzukommen, muß man objektive Zwecke annehmen. Die Unterordnung unter den objektiven Wert hat nur Sinn, wenn es eine objektive Zweckordnung, Teleologie, gibt [1]). Hierbei ist aber der Unterschied übersehen, der in diesem objektiven Wert selbst wieder liegt. Die Hinnahme oder Anerkennung, daß es einen Zweck gibt, oder die Annahme, das Schaffen eines Wertes, seine Anerkennung, nicht weil er der tatsächliche Zweck in der Welt ist, was immer nur dogmatisch bewiesen werden kann, sondern weil das Individuum ihn rein von sich aus als Wert anerkennt. Es ist ein psychologischer Irrtum, daß das Setzen eines Ideals aus der Persönlichkeit heraus gleichbedeutend ist mit Glauben an eine objektive Teleologie.

Wenn wir das Werten mit dem Bejahen vergleichen, so entspricht die Unwertung der Verneinung. Hier liegt kein Unlustgefühl an der Existenz, noch ein Lustgefühl an der Nichtexistenz, wie Meinong behauptet, vor. Es ist ein Akt der Verneinung auf dem Gebiet des Sollens. Es wäre doch hart, zu behaupten: wenn wir einen Menschen gering schätzen, freuen wir uns in dem Gedanken an seine Nichtexistenz. Meinong würde wahrscheinlich diesem Einwand mit der Behauptung begegnen, daß sich die Unwertung hier nicht auf den ganzen Menschen bezieht, sondern nur auf eine bestimmte Eigenschaft, deren angenommene Nichtexistenz uns sehr wohl freuen könnte. Psychologisch ist das jedoch nicht gerechtfertigt. Wenn auch die Unwertung auf einer bestimmten Eigenschaft beruht, so werten wir doch die Gesamtpersönlichkeit, deren Existenz uns gerade in den Fällen tiefster Geringschätzung ganz gleichgültig sein kann. Das schließt nicht aus, daß wir die Daseinsberechtigung verneinen. Daß bei den Fällen einer negativen Wertung der Gedanke an die Nichtexistenz des Gegenstandes überhaupt auftaucht, muß ich nach der eigenen Erfahrung leugnen, was aber kein stichhaltiger Beweis ist, da ein anderer vielleicht das Gegenteil behauptet, ohne daß man ihn darin widerlegen könnte. Viel näher läge es, die Unwertung in einem Unlustgefühl zu sehen, denn es ist sehr leicht möglich, daß wir in dem Augenblick, wo wir das negative Werturteil fällen, durch das Erleben des nichtgeschätzten Objekts in ein Unlustgefühl geraten, wie wir anderer-

---

[1]) Wertbegriff und Lustwert 50. Z. f. Phil. u. phil. Kr. 106.

seits leicht in ein Lustgefühl geraten können, wenn wir ein positives Werturteil fällen. Es gibt aber auch Fälle des negativen Werturteils verbunden mit einem Lustgefühl, beispielsweise, wenn wir einem Menschen Wert absprechen in dem stolzen Bewußtsein, anders zu sein als er. Es kann zu den kompliziertesten Fällen kommen: wir können traurig sein, einem Menschen Wert absprechen zu müssen, den wir nicht gern verachten; wir können die verachten, die wir lieben, diejenigen schätzen, die uns unsympathisch oder auf die wir neidisch sind. Diese Fälle, die durch Oszillation zwischen Lust und Unlust ebensowenig wie durch gleichzeitiges Schätzen einer Seite und Nichtschätzen einer anderen erklärt sind, beweisen nur, daß die Psychologie des Wertens die Psychologie des Wertenden noch nicht erschöpft. Die Zustände beim Werturteil müssen wir von dem eigenen Charakter des Wertens trennen.

Auch Ehrenfels geht, wie oben erwähnt, davon aus, daß in dem Werturteil nur ein Verhältnis zu den Wertenden ausgesagt wird. Wir nennen die Dinge nicht wertvoll, weil wir sie begehren, ebensowenig ist der Wert in allen Fällen der Grund, weswegen wir etwas begehren. Wohl aber können wir ein Ding aus demselben Grunde begehren, aus dem wir es werten. Daß wir Dinge werten, die wir gar nicht begehren können, weil sie schon existieren, oder wir sie schon besitzen, hat auch Ehrenfels gesehen. Er erweitert daher seine Definition dahin, daß wir wertvoll auch Dinge nennen, die wir begehren würden, falls sie nicht existierten[1]). Aber woher wissen wir, daß wir ein Ding begehren würden? Drei Antworten sind hier möglich: erstens, weil wir es werten, zweitens, weil wir uns über den Gegenstand freuen, drittens, weil uns die Vorstellung seiner Nichtexistenz Unlust bereitet. Folglich wird das „Begehren würden" entweder auf ein Gefühl oder auf das Werten zurückgeführt, wenn wir uns den tatsächlichen Sachverhalt klar machen. Beides leugnet Ehrenfels, womit er aber den Sinn des „Begehren würden" eben preisgibt. In den Fällen, wo wir etwas wertvoll nennen, ohne es zu begehren, hilft das „Begehren würden" gar nichts, da wir diese immagäre Tatsache selber erst auf Reales zurückführen müssen.

Nun haben wir hier aber nicht den Einwand wie bei Meinong, daß das Werten kein Begehren sein kann, weil es ein Akt ist. Auch das Begehren ist ein Akt. Allerdings dürfen wir dann nicht Ehrenfels' Definition verwerten, das Begehren sei die relativ glückfördernde Vorstellung der Einschaltung eines Gegenstandes in den Kausalzusammenhang mit der Ich-Vorstellung, wobei relativ besagt, glück-

[1]) a. a. O. 65.

fördernd im Vergleich zu jeder sonst möglicher Weise auftretenden Vorstellung[1]). Das Gesetz ist durch Meinong und Schwarz in allen seinen Einzelheiten hinreichend widerlegt[2]). Für uns kann eine Definition überhaupt nicht in Betracht kommen, die nach Ehrenfels selbst die Frage offen läßt, woher wissen wir, daß wir etwas begehren. Zur Lösung dieser Frage stößt man übrigens die ganze Definition wieder um, indem man behauptet, daß gewöhnlich die relative Glückförderung auch eine absolute sei. In den übrigen Fällen wüßten wir eben nicht, daß wir etwas begehren. Für uns, die wir an die Psychologie nicht mit ethischen Absichten herantreten, nicht, um den Egoismus oder sonst etwas zu widerlegen, existiert das Begehren natürlich nur als ein Bewußtseinserlebnis. Macht man sich den Sinn des Wortes klar, so kann man nicht daran denken, das Begehren in Elemente, Gefühl und Vorstellung aufzulösen. Es ist ein eigenartiges Verhalten, ein Akt, den wir mit dem Worte wiedergeben. Wir können „wollen" nicht ohne Synonyme wie wünschen, beabsichtigen etc. definieren, nur den Gegenstand können wir genauer beschreiben. Daß ursprünglich nicht das Objektive an sich, sondern seine Beziehung zum Objekt der Gegenstand des Wollens ist, mag richtig sein[3]). Später trifft es nicht zu, was aber nichts gegen den Eudämonismus besagt. Darum ist es falsch, wenn Lipps sagt: „Ziel jedes Strebens sei ein Bewußtseinserlebnis", z. B. die Bejahung, daß morgen schönes Wetter sei[4]). Die Tatsache, nicht die Anerkennung, ist der Gegenstand. Ich kann etwas wünschen, was erst nach meinem Tode realisiert werden kann. Ein Begehren ohne bewußten Gegenstand gibt es meines Erachtens nicht. Man meint wohl damit bestimmte Gefühle der Spannung, die mit dem Bewußtsein auftreten, daß sie durch irgend etwas gelöst werden können, wobei wir wohl dann sagen können, wir wollen etwas, aber wir wissen nicht was. Ein Begehrungserlebnis liegt aber nicht vor, ebensowenig wie eine Begehrungsempfindung[5]). Für die beschreibende Psychologie kommt nur das tatsächlich auf einen Gegenstand gerichtete Willenserlebnis in

---

[1]) a. a. O. 218.

[2]) Meinong, Annahme, Kap. 8. Schwarz, Gegen eine empiristische Willenstheorie. Viertelj. f. wissensch. Phil. 1899.

[3]) Sigwart, Der Begriff d. Wollens z. d. d. Ursache 2.

[4]) Psych. Unt. 139. Vgl. auch oben 32, Anm. 2.

[5]) Auch halte ich es für falsch, diese Zustände mit den Urteilen, es raschelt, jemand klingelt, zu vergleichen. Das Unbestimmte liegt hier nur in dem Ausdeuten des ganz bestimmt gegebenen Gegenstandes, nämlich des Raschelns und Klingelns. Gegen Husserl II, 333

Betracht, nicht etwa der Wille als Vermögen zu handeln. Getan ist nicht gleich gewollt. Hält man an dem Erlebnis fest, so muß keineswegs eine Theorie des Wollens einen Zirkel einschließen, weil in der Welt vielleicht Wille und Gefühl nicht getrennt vorkommen[1]). Das Letzte ist ganz richtig. Nur können wir trotzdem zergliedernd die Gefühle und das Wollen trennen, denn das ich etwas will, sagt über die Gefühle, in denen ich mich befinde, noch nichts. Ich kann dabei ein Unlust- oder Lustgefühl erleben.

Immer ist Begehren mit dem Bewußtsein der Irrealität des Gegenstandes verbunden. Das gewollte Ziel ist eben die Verwirklichung, und zwar soll etwas schlechthin wirklich werden oder als Wirkliches nur in meine Verfügungsgewalt kommen. Will ich einen Namen wissen, so ist das Gewollte nicht der Name, sondern das Wissen, das wirklich werden soll. Auch das Begehren hängt so eng mit dem Sollen zusammen[2]). Auch das, was ich begehre, soll sein, genauer aber müssen wir sagen, das soll werden. Denn Begehren richtet sich auf etwas, was noch nicht ist. Werten dagegen bezieht sich auf das Sein. Beim Wollen handelt es sich immer um die Einschaltung eines Gegenstandes in den realen Zusammenhang der Welt. Das Werten kennt dieses Ziel nicht. Das Wollen ist gleichsam das praktische Seinsollen, das Werten das theoretische. Es ist ja allbekannt, daß wir nicht immer wollen, was wir werten, daß die Praxis sich von der Theorie entfernt. Werten steht somit in der Mitte zwischen dem rein theoretischen Akt der Anerkennung der Wirklichkeit und dem praktischen Akt des Wollens der Verwirklichung. Wir fassen die Dinge als sein sollend auf, ohne ihre tatsächliche Verwirklichung zu begehren.

Mit dieser Auseinanderhaltung wird uns auch sofort klar, wie wir existierende oder vergangene Dinge bewerten können, die wir niemals begehren. Wenigstens halte ich es für durchaus unzutreffend, von einem Wunsch zu sprechen, der sich auf die Vergangenheit bezieht[3]). Sehr richtig sagt man in solchen Fällen „ich wünschte", nämlich, wenn es möglich wäre. Ich kann die Hexenprozesse als nicht sein sollend betrachten, ich kann aber nicht wünschen, daß sie nicht stattgefunden haben. Ich kann mich ärgern über etwas, was ich getan habe, kann daran denken, wie schön es gewesen wäre, wenn ich es nicht getan hätte, aber all diese Tat-

---

[1]) Ehrenfels, Fühlen und Wollen 631. Abh. d. Wiener Ak. 1887.

[2]) Nach Stumpf kann das Sollen nicht anders als durch „begehrt" definiert werden. Begriff d. Gemütsbewegung 56.

[3]) Ehrenfels, a. a. O. 28.

sachen entsprechen nicht dem, was wir Wünschen nennen, denn dieses bezieht sich immer auf ein Zukünftiges, Noch-Nicht-Wirkliches. Ich schätze einen Mann wie Goethe, ich erkenne seine Bedeutung gegenüber Tausenden von anderen Menschen an, aber ich begehre ihn nicht, oder würde ihn begehren, falls er nicht existiert hätte. Alle jene Erklärungsversuche, das Werten von vergangenen Gegenständen auf ein Begehren zurückzuführen, sind im höchsten Grade gekünstelt. Ebensowenig reicht das Begehren der Nichtexistenz in den Fällen der Unwertung aus.

Nun ist auch Ehrenfels selbst durchaus nicht konsequent. Ist Werthaftigkeit wirklich nur ein anderer Ausdruck für Begehrtwerden[1]) und nicht für Begehrbarkeit im Sinne von Fähigkeit, auf Grund von Gefühlsbeziehungen begehrt zu werden, was Ehrenfels ausdrücklich behauptet, um den Egoismus zu widerlegen[2]), so ist es widersinnig zu behaupten, daß wir einen Gegenstand wegen seiner Wirkung als wertvoll erkennen können, und daß sich das Begehren nachträglich auf ihn richten kann. Das würde heißen: wir erkennen, daß ein Ding begehrt wird, und daraufhin kann es begehrt werden. Lehnt man dies als Absurdität ab, so gibt man zu, daß wertvoll nicht gleichbedeutend mit begehrt werden ist. Das begehrende Subjekt braucht kein Wissen von der Wertrelation zu haben, wenn auch natürlich das Begehrungsobjekt wegen seiner Begehrtheit Wertobjekt ist[3]). Ist diese Wertrelation aber nichts anderes als die Begehrbarkeit, wie uns sonst versichert wird, so würde das heißen, ich kann etwas begehren, ohne es zu wissen, was absurd ist. Ehrenfels leugnet hier seine eigene Theorie. „Die Vorstellung, die die größte relative Glückförderung bedingt, siegt, aber ein Sichbewußtwerden (im engeren Sinne) jener Gefühlszustände oder gar ihrer Differenz, wie es beim Werten der Fall ist, kann hierbei wohl mit unterlaufen, ist aber zum Zustandekommen des Begehrens keineswegs erforderlich.“[4]) Ehrenfels meint also, daß wir beim Begehren nicht zu werten brauchen. Folglich ist Werten eben nicht gleich Begehren. Konsequent finden wir auch diese Meinung durchgeführt, wenn er in dem Bewerten die intellektuelle Feststellung der Gefühlswirkung der Objekte sieht, damit das abstrakte auf das Begehren des Wertvollen selbst gerichtete Begehren sich auch wirklich darauf richten kann, da im gegebenen

---

[1]) I, 51.
[2]) I, 36, 189 f., 248.
[3]) V. d. Wertdefinition zum Motivationsgesetz 116. Ar. f. syst. Phil. II.
[4]) Werttheorie 72.

Falle keine Zeit mehr zum Bewerten ist[1]). Hier ist Werten und Begehren vollständig getrennt und der Begriff des Wertes richtig als die Bedeutung auf Grund der vom Objekt abhängigen Gefühlswirkung aufgefaßt, wenn auch seine Rolle in der Psychologie der Willenshandlung falsch dargestellt ist. Es handelt sich nicht um ein intellektuelles Ausrechnen dieser Bedeutung. Man wende hier nicht ein, Bewerten und Werten seien verschiedene Dinge. Wenn eben Bewerten heißt, die Größe der Bedeutung feststellen, die ein Gut vermöge seiner Gefühlswirkung hat, so ist eben Wert diese Bedeutung und nicht die Begehrbarkeit, falls man nach Ehrenfels eigenen Worten darunter nicht die Fähigkeit, begehrt zu werden sondern nur die tatsächliche Begehrungsrelation versteht. Selbstverständlich wird es ihm selbst schwer, die Begriffe in diesem Sinne in dieser Trennung durchzuführen.

Nun ist es mit der Größe des Wertes eine heikle Sache. Die Erfahrung zeigt mir keineswegs, daß ich im Voraus den Wert der Güter feststelle, durch die Reue, die sich an ein mißleitetes Begehren anschloß, klug gemacht[2]). Es handelt sich hier niemals um mathematisch intellektuell fixierbare Größen. Wir schätzen wohl ein Gut höher als das andere, weil wir mehr Lust von ihm erwarten. Jeder Maßstab aber ist uns hier versagt. Man käme sonst wirklich zu der Konsequenz, daß jemand feststellt, das Hören von Beethovens 9. Symphonie bereite ihm 1077 mal größere Lust als eine Zigarre[3]). Alle intellektuelle Konstruktion von Lustgrößen, ihre Summierung oder Differenz oder die Summe der Intensitäten aktueller Lust und vorgestellter Unlust sind theoretisch erdacht und haben mit der Wirklichkeit des Lebens gar keine Berührungspunkte mehr. Ich wüßte wirklich nicht, wie ich mich entscheiden sollte, ob der Wert gleich der Summe der Intensität der Lust an der Existenz plus der Intensität der Unlust an der Nichtexistenz oder ob er bisweilen auch gleich der Differenz dieser beiden vermeintlichen Größen sein kann, worüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen Ehrenfels und Meinong besteht[4]). Aus Erfahrung kenne ich keine derartige Berechnung, sondern weiß nur, daß ich etwas höher schätze als das andere, ebenso wie ich etwas heftiger verlange als das andere. Einzig und allein da, wo die Lustbereicherung sich in einem festen Maßstab wiedergeben läßt, kann von einer Berechnung die Rede

---

[1]) a. a. O.

[2]) a. a. O.

[3]) Brentano, Ursprung d. sittlichen Erkenntnis.

[4]) Vgl. Ehrenfels' Wertdefinition u. Motivationsgesetz 109. Arch. f. syst. Phil. II.

sein, also überall da, wo es sich um Vermehrung oder Verminderung meines Geldbesitzes handelt. Aber das Feststellen des Preises selbst ist psychologisch kein Werterlebnis mehr.

Gerade die Schwierigkeit, die Meinong bei der Wertgröße anerkennen muß, kann man als einen Beweis gegen seine Theorie auffassen. Es ist Tatsache, daß wir uns über Kleinigkeiten sehr freuen, die wir gar nicht besonders hochschätzen, andererseits, daß wir in Gedanken an Dinge, die wir sehr hoch schätzen, keine besondere Freude fühlen. Dies beweist nicht, daß die Größe des Wertes nicht dem Wertgefühl proportional ist, sondern nur, daß Werten und das Gefühl bei dem Existenzurteil nicht dasselbe ist[1]). Meinong hilft sich damit, daß er sagt, um die Größe des Wertes festzustellen, müssen wir eben auch das Gefühl berücksichtigen, das mit der Nichtexistenz verbunden sein würde. Das tun wir aber nicht nur, um rein intellektuell die Wertgröße zu bestimmen, sondern in jedem Akt des Schätzens ist eben das Bewußtsein der von dem Objekt abhängigen Gefühle der psychologische Grund des Wertens. Psychologisch gibt es keinen Unterschied zwischen Werten und Bewerten, wenn man nicht unter diesem eine Rechenoperation versteht. Es gibt kein Werten, als das möglicherweise sehr schwache Gefühl bei dem Gedanken an die Freundschaft etc. und daneben als das Ausrechnen des wirklichen Wertes, wo wir Intensitäten addieren, sondern das Gefühl bei dem Gedanken ist eben noch gar kein Schätzen. Werten wir tatsächlich, so erfassen wir immer die wirkliche Bedeutung des Gegenstandes.

Allerdings liegt hier ein Problem vor. Worin unterscheiden sich die beiden Akte des Hoch- und Höherschätzens? Ein einfacher Intensitätsunterschied einer gegebenen Größe, Empfindung oder Gefühl liegt hier nicht vor, auch der Aktcharakter verträgt keine Intensitätsunterschiede. Vielleicht können wir hier eine Analogie sehen zu der mehr oder minder gesicherten Wirklichkeit. Auch diese können wir nur gleichsam durch den Widerstand, durch die Zahl der entgegengesetzten Möglichkeiten bestimmen. Trotzdem liegt auch hier ein Unterschied im Erlebnis vor zwischen der gesicherten und der wahrscheinlichen Wirklichkeit, der aber eben in den erlebten Gebilden liegt.

Die Selbständigkeit des Wertens hat auch Schwarz zugegeben. Trotzdem kann ich seiner Theorie nicht beistimmen, da sie lediglich von der Elementar-Theorie ausgeht. Nach ihm ist das Werten einmal gleich Gefallen und dieses wieder ein Element des Willens.

---

[1]) Gegen Werthaltung u. Wert 329 ff. Arch. f. syst. Phil. I.

Schwarz meint, wir verspüren Güter wie Lust, Ehre, Wahrheit als spezifische Werte. Der Vorgang, in dem letzteres geschieht, ist nicht selbst Lust, sondern eben der Vorgang des Schätzens oder Werthaltens[1]). Daneben gibt es noch ein reflexives Werthalten, das an diesen Werten noch einmal den Wertcharakter wertet; in ihm liegt die Wurzel des Glückseligkeitstriebes. Diese Glückseligkeit ist nicht etwa die Lustsumme, sondern die Wertsumme, nach der wir streben. Das Werthalten ist ein Element des Triebes. Es geht als direktes Werten auf Lustsummen. Der Glückseligkeitstrieb hat zum Element die reflexive Werthaltung der maximalen Wertsumme. Das Werthalten oder Vorziehen ist keine Lust mit Intensitätsunterschieden, sondern kennt als Triebelement nur Sättigungsunterschiede. Das Bedürfnis ist der Trieb mit unsattem Gefallen, die Befriedigung ein sattes Gefallen. Es würde zu weit führen, diese Theorie eingehend zu kritisieren. Es müßte noch einmal alles das, was über den Unterschied einer beschreibenden Phänomenologie und der erklärenden Elementartheorie gesagt worden ist, wiederholt werden. Als reales Element können wir einen Trieb, der auf einen Gattungsbegriff, auf die Lustsumme, die dieser Gattung entspricht, geht, nicht zugeben. Es würde dies zu einer haltlosen Atomistik führen. Es gäbe dann wohl ebensogut einen Trieb nach Weißwein wie nach Rotwein als reale Elemente. Auch ein besonderer Trieb nach Glückseligkeit kann eine Kritik herausfordern. Ihn wieder in Elemente zu zerlegen, in einen Zustand, hindrängendes Treiben, und einen Akt, Gefallen, können wir von unserem Standpunkte aus nicht billigen. Die Lehre von Schwarz hat durch Wilhelmine Liehl eine geistreiche Widerlegung gefunden[2]). Wenigstens wird ein besonderes Willenselement mit Sättigungsgraden darin als unhaltbar nachgewiesen. Die Selbständigkeit des Werterlebnisses als eines Aktes gegenüber der Meinongschen Theorie hat allerdings Liehl nicht hinwegdiskutieren können. Man sieht in Schwarz' Lehre deutlich, wie er für manche seiner geistreichen Beobachtungen in den Grundanschauungen der heutigen Psychologie keine Erklärung finden kann. Statt aber diese Grundanschung selbst, die Zerlegung in Elemente, einer Kritik zu unterziehen, geht er in der Atomistik noch weit über die andern hinaus. Das Werten hat nichts mit Gefallen zu tun, wenn man dies Wort im üblichen Sinne gebraucht. Mit ihm wird nur ein Gefühl ausgesagt. Nur die sprachliche Wendung „etwas gefällt mir" konnte dazu führen, hier einen

---

[1]) Glück und Sittlichkeit 5.

[2]) Untersuchungen z. Gegenstandstheorie, her. v. Meinong.

Akt zu sehen. Auch Husserl ist diesem Irrtum verfallen, wenn er diese Wendung als Beweis der Gefühle mit Gegenständen anführt[1]). Es wäre eine Sprache denkbar, der diese Wendung fehlt. Im Grunde steht sie dem Sinne nach auf einer Stufe mit den Reden von traurigen Ereignissen etc. Der Gegenstand wird als Grund eines Gefühls bezeichnet und nicht als Gegenstand eines Aktes. Darum ist die Identifizierung mit dem Werten unangebracht.

Kapitel IV.
Werthalten und Wert.

Nach dieser Kritik der Psychologie des Wertens werden wir leicht das Problem des Werthabens im Vergleich zum Wertgehaltenwerden erörtern können, das Meinong sowohl wie Ehrenfels die größten Schwierigkeiten macht.

Die Konsequenz für diese beiden Forscher wäre nicht nur, daß der Wert nur für ein bestimmtes Subjekt, ja ganz genau genommen, nur für ein bestimmtes Subjekt in einer bestimmten Zeit existiert[2]), sondern, daß er nur in einem Moment, nämlich in dem des Wertgefühls oder des Begehrens, da ist. Nicht mit der Existenz des Schätzenden[3]), sondern mit der des Schätzens müßte er verschwinden. Dies steht natürlich mit dem Sinne unserer Werturteile im Leben im Widerspruch. Das Kunstwerk im Museum ist bei Nacht genau so schön und wertvoll wie bei Tage, wenn jemand davorsteht[4]). Hat ein Gegenstand gefühlsmäßig Wert erlangt, so geht er dem Denken in den Begriff des Gegenstandes über und gilt von ihm nach dem Identitätsgesetz[5]). Wäre wertvoll wirklich gleichbedeutend mit begehrt oder lusterregend, so wäre es eine Sinnlosigkeit, ein Objekt wertvoll zu nennen, obwohl es nicht begehrt wird. All die Erklärungen, die man für diese Tatsache gibt, sind so gekünstelt, daß man sich schwer entschließen wird, sie anzunehmen. Gerade diese Fälle aber sind der Kernpunkt der Theorie, in ihnen liegt der Übergang zur Ethik. Wir könnten nur aussagen, was momentan von jemandem wert gehalten wird, und brächten das eben in die äquivalente Form, etwas hat Wert. Die Ausflüchte hinter dem Begriff der Normalität können wir nicht gelten lassen. Wir werden sehen, daß wir gerade das Begehren normal nennen,

[1]) a. a. O. II, 366 ff.
[2]) Ehrenfels, a. a. O. I, 66 f.
[3]) Meinong, a. a. O. 28 f.
[4]) Lipps, Psych. Unt. 84.
[5]) Lipps, a. a. O. 270.

das sich auf ein Wertvolles richtet, daß das Normale erst vom Wert abgeleitet ist und nicht umgekehrt[1]). Daß der Wert nur Sinn hat in bezug auf das Schätzen, ist selbstverständlich. Nur das existiert, was bejaht werden kann. Ein Gegenstand ist rot, weil er als rot erlebt werden kann. Deswegen ist aber das Urteil, diese Rose ist rot, nicht gleichbedeutend mit dem: jemand sieht eine rote Rose. Der Wert macht hierin keine Ausnahme. Etwas hat Wert, weil seine Daseinsbedeutung anerkannt werden kann. Warum dieser Wert nicht das ist, was man sonst mit dem Worte bezeichnet, hat Meinong nicht nachgewiesen[2]). Weder eine logische Erwägung noch das Sprachgefühl noch irgendeine Erfahrung vermag das Gegenteil zu beweisen.

Wenn wir nun doch den Dingen Wert zuschreiben, relativ unabhängig von den tatsächlichen Werthaltungen, so tun wir dies nach den beiden Autoren in bezug auf eine normale Gefühlsdisposition oder normalen Gefühlszustand. Unter diesem Worte aber verbirgt sich ein Doppelsinn, der für die ethische Werttheorie verhängnisvoll geworden ist.

Hat ein Kind sich sattgegessen an den Süßigkeiten, so legt es auf diese keinen Wert. Trotzdem kann ich sagen, das Kind legt großen Wert auf Süßigkeiten, und zwar deswegen, weil es gewöhnlich diese liebt[3]). Hier ist man völlig berechtigt zu sagen: wir fällen das Urteil in Hinsicht auf das normale Verhalten des Kindes. Wir abstrahieren dabei von tatsächlich auftretenden Fällen, die in der Minderzahl und anders begründet sind. In einem Falle sage ich, das Kind legt gewöhnlich Wert, im andern, das Kind legt jetzt keinen Wert bei. Beides widerspricht sich nicht. Nun aber ein anderer Fall! „Wer nach voraufgegangener Erhitzung mit deutlichem Bewußtsein der damit verbundenen Schädigung seiner Gesundheit sich die Annehmlichkeit eines kalten Bades nicht versagen mag, der legt auf jene kurze Befriedigung höheren Wert als auf seine Gesundheit. Dennoch streuben wir uns gegen die Aussage, daß sie auch höheren Wert besitze, weil wir voraussehend diejenigen Zustände seiner Gefühlsdispositionen mit in Betracht ziehen, in welchen er auf die verlorene Gesundheit mehr Wert legen wird als auf die flüchtige Befriedigung.“[4]) Diese gekünstelte Erklärung trifft nun keineswegs zu. Sagt jemand, das Bad hat keinen Wert

---

[1]) Vgl. Simmel, Einleitung i. d. Moralwissenschaft I, 70.

[2]) a. a. O. 29.

[3]) Ehrenfels I, 67.

[4]) a. a. O. I, 67.

für den Betreffenden, so stützt er sich darauf, daß es ihm keinen Nutzen oder meinetwegen keine größere Lustsumme bringt, als er ohne das Bad hätte. Keineswegs wollen wir aber damit sagen, daß der Betreffende auch noch einmal später das Bad nicht werten wird, oder daß er es im normalen Zustand nicht täte. Man muß auseinanderhalten, daß im ersten Fall das Kind allerdings beidemal das Wertsubjekt ist, im zweiten Fall aber ist der Urteilende das Wertsubjekt und gar nicht der, der das Bad nimmt. Nur durch die doppelte Bedeutung des Wörtchens „für“ war der Irrtum möglich, als ob es sich immer um eine Werthaltung dessen handelt, für den etwas wertvoll ist. „Für“ bezeichnet einmal das Verhältnis zu dem Zweck, das andere Mal das Verhältnis zu dem Wertenden. Daraus nun, daß ich etwas wertvoll nennen kann in Hinsicht auf einen Zweck, der in irgendeiner Eigenschaft eines Individuums besteht, ist der Irrtum entstanden. Wir fällen etwa die Urteile: das Schreibenlernen ist für das Kind von Wert, für den Blödsinnigen hat die Unterkunft Wert etc.[1]). Hier handelt es sich um rein theoretische Werturteile; wir sagen nur, daß die Unterkunft, das Schreibenlernen einem angenommenen Zwecke dient. Daß das vermeintliche Wertsubjekt die Werthaltung erlebt, behauptet auch Meinong nicht, aber wenn das Kind ausreichend orientiert gewesen wäre, eben nicht Kind wäre, oder der Blödsinnige normal wäre, also nicht der Blödsinnige wäre, dann würde es eine solche Werthaltung erleben. Deswegen können wir sagen, die Unterkunft hat Wert. Nun kann ich ebensogut sagen, die Unterkunft hat für den Blödsinnigen keinen Wert, indem ich gerade in diesem Fall an das subjektive Erlebnis denke, daß er es eben nicht erlebt. Sage ich dagegen, sie hat Wert, so meine ich das gar nicht in bezug auf „seine“ Wertung, sondern ich bin es, der wertet. Ich kann doch wohl sagen, für den Blödsinnigen hat die Unterkunft größeren Wert als für den gesunden. Nach Meinong würde das darauf beruhen, daß der Blödsinnige, wenn er nicht blödsinnig wäre, in der Erkenntnis, daß er blödsinnig ist, die Unterkunft höher werten würde als der Gesunde. Diese gekünstelte Erklärung wird wohl jeder bestreiten. Ich sage in dem Urteil nur, daß, wenn ich das Leben des Gesunden und des Kranken als Zweck setze, die Unterkunft für das Leben des Kranken von größerer Bedeutung ist als für den Gesunden.

Genau so aber liegt es in dem obigen Beispiel. Ich kann ja direkt sagen, für die Gesundheit hat das Bad keinen Wert. Daraus,

---

[1]) Meinong, a. a. O. 24 f.

daß ich nun sage, für den Menschen, folgt nicht, daß dieser auf einmal Wertsubjekt geworden ist, er ist weiter das Zweckobjekt, und von einer Zurückführung auf den Normalzustand ist hier gar nicht die Rede. Oder denke ich etwa bei dem Urteil: für die Landwirtschaft sind gute Ernten wertvoll, an die Begehrungsdisposition der Landwirtschaft? Zwischen diesem und dem aufgeführten Beispiel des Blödsinnigen oder des Badenden besteht logisch nicht der geringste Unterschied. Nur ist hier das Zweckobjekt ein lebendes Individuum. Es ist also nicht richtig, daß einzig im Hinblick auf voraussichtliche, künftige Dispositionen die Behauptung einen Sinn hat, daß jemand ohne zu irren, auf dasjenige mehr Wert legt, was für ihn doch tatsächlich weniger Wert besitzt[1]). Im gewissen Sinne kann man allerdings das Urteil auf zukünftige Gefühle zurückführen, nämlich, insofern der Zweck, den ich setze, in diesem Fall das Glück des Betreffenden ist. Trotzdem bleibt es eben der gesetzte Zweck, und wir denken keineswegs daran, daß das Subjekt eben auch dieses Glück begehren wird, also nie an die Dispositionen. Diese normative Wertgebung, wie sie Ehrenfels nennt, ist ein Werturteil auf Grund eines gesetzten Zweckes. Der Normalzustand ist ja überhaupt erst aus meinem Urteil abgeleitet. Bei dem Kinde habe ich das normale Verhalten empirisch aus der Erfahrung durch die überwiegende Anzahl der Fälle festgestellt. Hier aber handelt es sich um die Beurteilung als normal. Den Zustand, in dem der Betreffende mein Urteil anerkennen würde, nenne ich normal; aber ich bilde mein Urteil nicht auf Grund des Normalfalles, den ich durch die Erfahrung kennen lerne, sondern umgekehrt. Beides muß man scharf auseinanderhalten. Setze ich in dem letzten Fall, der sich nicht auf den zweiten, den Normalfall, zurückführen läßt, den Zweck als verbindlich hin, d. h. als dogmatischen Wert, so haben wir es eben mit Sollensurteilen zu tun. Bei der Kritik der ethischen Werttheorien werden wir sehen, daß sich hinter dem Normalbegriff nur ein dogmatischer absoluter Wert verbirgt. Man hat auseinanderzuhalten Aussagen, daß etwas von jemandem gewertet wird, und daß etwas für jemanden wertvoll ist, daß jemand gewöhnlich etwas wertet, und daß jemand etwas werten soll, was man beides fälschlich unter den Normalbegriff gebracht hat.

Wenn wir also sagen, dies hat Wert, obwohl A es nicht wertet, so behaupten „wir“, daß dem Gegenstand hinsichtlich der Person A eine Bedeutung zukommt, obwohl A diese Bedeutung nicht anerkennt. Das können wir tun, ohne den Begriff der Normalität einzuführen.

[1]) Ehrenfels I, 67.

Dies ist die ganz naive aber richtige Erklärung, die sich unmittelbar aus dem Sinn des Werturteils ergibt. Alle psychologischen Schwierigkeiten der Disharmonie zwischen der Wertaussage und dem Werthalten beruhen nur auf der falschen Behauptung, daß wertvoll gleichbedeutend ist mit begehrtwerden oder Lustgefühl erregend.

Von hier aus können wir nun auch der Frage nach dem Wertirrtum nähertreten. Den Fall, daß jemand etwas wertet, was er in Wirklichkeit nicht wertet, den Ehrenfels anführt, können wir nach der Kritik über das Begehren dessen, was man nicht begehrt, nicht anerkennen[1]). Als eigentlichen logischen Wertirrtum können wir nur den Fall zugeben, wo jemand sich über die Eigenschaften eines Objektes, auf Grund deren er es wertet, täuscht. Dieser Fall verlangt keine weitere Erörterung. Nun bezeichnet man es fälschlich als einen Wertirrtum, wenn jemand etwas für wertvoll hält, aus Überzeugung, daß es wertvoll ist, wenn ein anderer sagt, daß es nicht wertvoll ist[2]). Für die beschreibende Psychologie liegt hier ein analoger Fall vor, wie die Anerkennung einer Tatsache im Vertrauen darauf, daß sie richtig ist. Ich erfahre, daß etwas Wert hat, und stimme dem bei. Die Frage nach dem Zustandekommen dieser Wertung durch Gefühlsübertragung, Suggestion usw. lassen wir beiseite. Ist die Wertung einmal da, so besteht sie genau so gut wie die auf Grund einer Gefühlswirkung entstandene, nur ihre Entstehung ist anders. Ein Beispiel von Meinong! „Die feine Frau aus gutem Hause, welche von ihresgleichen niemals etwas anderes als pflichtmäßige Beschäftigung hat bezeichnen hören, als Besuche machen und Besuche empfangen, legt sich mit viel Ernst und im Bewußtsein großer Wichtigkeit auf ein derartiges Tun. Allgemein: A wird wert gehalten, weil alle Leute sagen, daß es Wert habe. Es hat aber keinen[3]).“ Der Irrtum der Werthaltung beruht auf der Falschheit des Urteils: A hat Wert, und die Falschheit dieses Urteils beruht darauf, daß die Werthaltung irrtümlich ist. Man bewegt sich also damit immer im Kreise. Von einem Kriterium über die Beurteilung des Werturteils finden wir bei Meinong schlechterdings nichts. Solange man eine psychologische Wertheorie schreibt, darf man von Wertirrtum nicht reden. Geht man von der Psychologie aus, so ist jedes Werten eine Tatsache; ob ein andrer die Wertung nicht teilt, ist absolut

---

[1]) Vgl. oben 22, Anm. 1.

[2]) Es handelt sich also nicht um den Fall, daß jemand etwas begehrt, oder sich über etwas freut, was ein anderer als wertlos bezeichnet, sondern darum, daß jemand ausdrücklich etwas als Wert anerkennt, was ein anderer als Wert leugnet.

[3]) a. a. O. 77.

gleichgültig. Die Verschiedenheit der Wertungen ist kein Grund, von Wertirrtum zu reden. In dieser Hinsicht werden wir einen absoluten Relativismus vertreten. Wollten wir das Ziel der Ethik in dem richtigen Werte sehen, so sind wir haltlos dem Skeptizismus ausgeliefert, oder, besser gesagt, wir bauen das Problem auf einer Absurdität auf. Es hat keinen Sinn, von falschen und richtigen Werten zu sprechen, Wahrheit und Falschheit gelten nur im Reiche des Seins. Wir bleiben dabei, daß in dem Werturteil ein objektiver Sachverhalt ausgesagt wird, daß Wirklichkeit und Wert zwei Denkkategorien sind, in denen wir die Welt auffassen. Ein Kriterium der Richtigkeit wie bei der Bejahung, gibt es aber beim Werten nicht. Gehorche ich dort der Gegenstandsforderung, im Sinne von Lipps, so herrscht hier mein Wille. Von der Psychologie des Wertens aus gelangt man nur durch einen unlogischen Sprung in die Ethik. Über diesen Relativismus des Wertens hilft uns nichts hinweg. Bevor wir aber daraufhin die Ethik überhaupt ablehnen, haben wir uns zu fragen, welches Problem denn die Ethik stellt. Von dieser Frage hängt alles ab. Hier eröffnet sich die Möglichkeit, die Ethik aufrecht zu erhalten, ohne diesen Relativismus zu verschleiern. Sie sucht nach dem absoluten, objektiven, d. h. überpersönlichen Wert. Wertung bleibt Wertung, sie ist nicht wahr oder falsch, aber persönlich oder überpersönlich. Die Methode zu der Aufstellung des überpersönlichen Wertes bildet die Grundfrage der Ethik, die uns später noch beschäftigen wird.

Kapitel V.

Kritik der psychologisch-ethischen Werttheorien.

Wir haben nun zu untersuchen, wie die psychologischen Theorien in die Ethik übergehen. So unwissenschaftlich es auf den ersten Blick aussehen mag, so bleibt es doch wahr, daß wir das Resultat aussprechen können, ohne auf die ethische Untersuchung überhaupt einzugehen. Denn das Richtige was sie bieten könnten, dürften höchstens kulturpsychologische Betrachtungen sein. Was uns die Empirie bietet, sind immer nur Fälle von Bewertungen, die mit relativer Konstanz zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gebieten und auch in verschiedenen Gesellschaftsklassen auftreten. Gerade eine kritische Ethik hätte sich klar zu machen, wie diesem Relativismus gegenüber trotzdem eine Ethik möglich ist, die sich ihrerseits damit das Recht nimmt, selber die Wertungen zu bewerten. Nur wenn man Ethik dem Worte nach gleich Kulturpsychologie setzt, gibt es überhaupt eine empirisch psychologische Ethik.

Trotzdem wollen wir etwas näher auf das Prinzip der Untersuchung eingehen, ohne im allgemeinen die Richtigkeit der inhaltlich behaupteten Tatsachen zu untersuchen. Wenn Meinong sagt, daß die Wertfragen Tatsachenfragen sind, und die Ethik deswegen eine empirische Wissenschaft ist[1]), so muß man es von vornherein als eine Einschränkung betrachten, daß man die Aufgabe darin sieht, den für „alle“ Werttatsachen charakteristischen Gesichtspunkt zu bestimmen[2]). Untersucht man Tatsachen, so hat man kein Recht, vorher anzunehmen, daß es solch „einen“ Gesichtspunkt überhaupt gibt. Den Beweis, daß diese Annahme tatsächlich falsch ist, hat wohl Simmel in seinen geistreichen Untersuchungen an einer Fülle von Material erbracht[3]). Haben wir einen Gesichtspunkt gefunden, so ist die Relativität der Begriffe, wie etwa „Wohl der Gesamtheit“ so einleuchtend, daß er in seiner Allgemeinheit gar nichts besagt. Aber lassen wir dies einstweilen dahingestellt.

Nach den psychologischen Ausführungen Meinongs muß es uns wundernehmen, daß er lang und breit über das Wertobjekt handelt und später auf einmal die Frage nach dem Wertsubjekt stellt. Versteht man unter Wertsubjekt das, was man ursprünglich damit bezeichnet hat, nämlich das Subjekt, das Lust fühlt an der Existenz des Gegenstandes, so ist es widersinnig, nachträglich die Frage nach dem Wertsubjekt zu stellen, da ja auf seiner Annahme die ganze Theorie ruht. Sonst hätte man gefunden, was wertgehalten wird, ohne zu wissen von wem. Natürlich ist es das „man“ oder, anders ausgedrückt, das normale Individuum. Meinong untersucht doch nichts anderes als, was „man“ als normaler Mensch wertet. Nur geht er nicht streng kritisch dabei vor. Wertungsstatistik auf Grund von Fragebogen treibt man nicht, obwohl sie die einzige ideelle Möglichkeit gäbe, ein wirklich empirisches Resultat herauszubekommen. Selbstverständlich ist sie in Praxis ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn man nun von den täglichen Lebenserfahrungen ausgeht, so ist es gar nicht einfach festzustellen, was man wertet, und die Resultate Meinongs sind inhaltlich sehr anfechtbar.

Das Gut für „alter“ als eine konstante Größe zu behandeln, erscheint mir von vornherein nicht angängig; das Leben berücksichtigt immer wer der „alter“ ist, und worin das Gut besteht, und die Zurückführung des Guts auf Wertobjekt erscheint mir nicht förderlich zu sein, da man das Wertobjekt selbst auf Lust zurückführen oder ihm

---

[1]) a. a. O. 225.

[2]) a. a. O. 85.

[3]) Einleitung in die Moralwissenschaft.

dogmatisch einen Inhalt geben muß, abgesehen von den Fällen, wo es sich um einen echten Irrtum handelt, den man korrigieren kann. Von speziellen Fällen möchte ich nur einige lediglich als Beispiele anführen, daß die formelhaften Aufstellungen Meinongs dem Leben in keiner Weise gerecht werden. Wenn ich einen anderen zu meinem eigenen Vorteile schädige, ist das minderwertiger, als wenn ich es ohne eigenen Vorteil tue [1]). Demgegenüber kann man aus der Erfahrung ebenso Fälle anführen, wo man den eigenen Vorteil als Entschuldigungsgrund ansieht. Sogar die Rechtsprechung berücksichtigt dies. Allerdings gibt es auch Fälle, wo man gerade den Menschen für minderwertig hält, der des eignen Vorteils wegen einen andern schädigt. Zweitens ist das Leben keineswegs immer so unlogisch, daß man das Nichtwollen eines Guten gleichsetzt dem Wollen eines Übels [2]). Nur in besonderen Fällen ist dies richtig. Meinong meint, es bestehe kein Zweifel, daß der natürlich schon an sich unter Null stehende Wert des negativ altruistischen Vorgehens noch mehr sinken muß, wenn der Wollende sich auch durch Opfer nicht abhalten läßt, die er seiner bösen Sache bringen muß [3]). Der Zweifel, ja der Beweis des Gegenteils leuchtet sofort ein, wenn wir sehen, daß man eine unter den schwierigsten Opfern ausgeführte Rache keineswegs für so verwerflich hält wie die kleinliche, bei der einem selbst nichts geschehen kann.

Wir könnten auf diese Weise alle Formeln durchgehen, doch kommt es uns nur auf das Prinzip der Untersuchung an. Als Resultat wird natürlich der Satz herausdestilliert: der unpersönliche Anteil an dem Wohl und Wehe der Mitmenschen hat Wert [4]). Hätte Meinong ihn so ausgesprochen, wie es der Gang seiner Methode eigentlich mit sich brächte, nämlich, daß dieser Anteil wert gehalten wird, so hätte er wohl schwerlich die Frage nach dem Wertsubjekt gestellt. Wenn er nun sagt, daß es über den Gesichtskreis des Naiven geht, zu fragen, für wen denn nun die betreffenden Objekte Wert haben [5]), so ist dies ganz richtig. Nur lautet diese Frage; wem bringt dieses Objekt Nutzen? Wertsubjekt aber bedeutet, wer hält wert. Auch der Nachweis dieses Objekts als Wirkungswert für die Gesamtheit kann niemals eine Art Beweis erbringen, daß wirklich die Gesamtheit Wertsubjekt ist [6]); denn es gibt hier nichts zu beweisen,

---

[1]) a. a. O. 121.
[2]) 124.
[3]) 120.
[4]) 159.
[5]) 163.
[6]) 170.

sondern nur die Voraussetzung zu verkünden. Nun wäre die Gesamtheit als Zweckobjekt überhaupt etwas ganz anderes als die Gesamtheit als Wertsubjekt. Im zweiten Falle ist sie nur ein zusammenfassender Name für die Summe der normal wertenden Individuen, die man nur bildlich als ein Subjekt behandeln kann. Im ersten Falle aber handelte es sich um die abstrakte Gesellschaft, d. h. um das soziale Zusammenleben, wobei die anormal wertenden Individuen keine Ausnahme bilden. Zwei verschiedene Inhalte sind hier unter einem Namen zusammengefaßt. Wozu bemüht sich denn nun Meinong so sehr um den Beweis der Gesamtheit als Wertsubjekt? Augenscheinlich zur Lösung der Frage, wie denn die Wertung des normalen Individuums an dem für die Gesamtheit Nützlichen zustande kommt. Aber dieses rein psychologische Problem wird eben nicht gelöst, sondern gewaltsam aus der Welt geschaft. Empirisch gegeben ist nur die Wertung des einzelnen Individuums. Für dieses substituiert Meinong die Gesamtheit, dessen Wertung uns infolge des Nutzens verständlich sein soll. Er läßt also gleichsam in dem Einzelnen das methaphysische Subjekt Gesamtheit erscheinen. Die Frage: beurteilt das Individuum als wollendes, betroffnes oder unbeteiligtes[1])? läuft doch darauf hinaus: „Warum“ erfreut das Gute das Individuum, nicht aber darauf: wer ist das Wertsubjekt. Durch den obigen Beweis umgeht man metaphysisch das psychologische Problem. Auf Grund dieses Beweises behauptet dann Meinong weiter, es sei unberechtigt, der Sozialethik eine Individualethik an die Seite zu stellen, weil kein Grund vorliege, in diesem Falle die sonst als Wertsubjekt anerkannte umgebende Gesamtheit auszuschalten[2]). Machen wir uns aber den eigentlichen Sinn dieser Behauptung klar, so besagt sie doch nur, daß für die ethische Beurteilung allein der Gesichtspunkt der umgebenden Gesamtheit maßgebend sein soll und nicht das Glück des Individuums. Eine empirische Fragestellung wäre hier eine Absurdität. Sie kann doch nur lauten: Wer soll über den Wert entscheiden, das Individuum oder die Gesamtheit, nicht aber, wer entscheidet darüber? Die Empirie muß eben voraussetzen, wessen Werthaltungen sie untersucht. Meinong untersucht von vornherein, was „man“ wertet, die sozialpsychologisch entstandenen Wertungen der Individuen. Folgerichtig hätte er an den Anfang der Untersuchung den Satz stellen müssen: Ich erkenne eine Individualethik nicht an, das Glück des Individuums kommt für mich nicht in Betracht, ich untersuche vielmehr, was die Gesellschaft für gut hält,

---

[1]) 166.

[2]) 222.

und erkenne diese Wertung als maßgebend an. Gänzlich irreführend ist es, die Sache so darzustellen, als ob man bewiesen hätte, daß die Gesamtheit das Wertsubjekt „ist“ und nicht das Individunm. Der scheinbare Beweis des Wertsubjekts verschleiert den Sprung in die normative Ethik, die nun bei Meinong völlig dogmatisch zu Werke geht.

Von vornherein ist es ja klar, daß die Untersuchung nicht empirisch ist. Mit der Einführung des normalen Individuums ist man schon im Dogmatismus. Denn natürlich heißt das Individuum normal, das so wertet, wie man es von Anfang an für richtig, seinsollend hält. Die Ethik unterscheidet sich nach Meinong von den anderen praktischen Disziplinen dadurch, daß diese anderen Wissenschaften die Werte — besser gesagt Zwecke — voraussetzen und nur die Wege zu diesem Ziel untersuchen, während in ihr die Feststellung der Werttatbestände einen wesentlichen und vor allem anderen zu berücksichtigenden Teil der Forschungsaufgaben ausmacht[1]). Nun könnte man aus dem Inhalt der von Meinong charakterisierten Tatsachen mit ganz demselben Recht folgern, daß die Ethik mit den praktischen Disziplinen gar nichts zu tun hat. Ich wüßte keinen fundamentaleren Unterschied für die Forschung als den, die Wege zu einem beliebigen Wert oder Zweck zu finden und diesen Wert selbst. Hat aber die Ethik tatsächlich nur zu finden, was wert gehalten wird — und dies wäre die einzige Frage, die für Meinong auf Grund der Psychologie in Betracht kommen dürfte — so hat sie überhaupt nichts mit den praktischen Disziplinen gemein, da sie gar nicht untersucht, welche Wege zu einem Ziel führen. Nun gesteht Meinong der Ethik das Recht zu, „Werte oder Unwerte zu statuieren, wo die naive Betrachtung bisher über die Gleichgültigkeit nicht herausgekommen ist, oder, wo sie bereits Werthaltungen vorfindet, deren Intensität, selbst Vorzeichen, zu verändern oder präzise auszugestalten“[2]). Hier taucht dann aber die Frage auf, wer ist das Wertsubjekt, daß das empirische Wertsubjekt beeinflussen will, und wie kommt überhaupt eine Wissenschaft, die die Werthaltungen aufzeigen will, dazu, die Werthaltungen selber zu beurteilen? Für die Empirie ist die Werthaltung doch eine Tatsache, ein Unwert ist für sie ein Unwert. Sie kann nur nachweisen, daß die Werthaltungen in unserer Gesellschaft zu unserer Zeit sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen, ohne erst die Geschichte in ihrer zeitlichen und örtlichen Entwicklung zu berücksichtigen. Wer kann nun vorschreiben, daß diese Werthaltungen einheitlich sein sollen? Die

---

[1]) 224.

[2]) a. a. O.

Empirie, die bewiesen hat, daß sie es nicht sind, sicherlich nicht Ideal gedacht könnte man einen empirischen Normalfall aufstellen, man darf ihn aber nicht als einen Gegenstand des Sollens hinstellen. Gut und Böse droht nicht Sache eines Majoritätsbeschlusses zu werden[1]), sondern in Wahrheit ist es für die Empirie nur Majoritätsbeschluß, wenn man der Theorie diesen einzigen Schein von Wissenschaft lassen will. Meinong sagt, man braucht nicht das gut zu nennen, was tatsächlich Wertobjekt der Gesamtheit ist, sondern man kann auch gut nennen, was „wir oben als Wertobjekt kennen gelernt haben", nämlich jenen Anteil. Dann müssen wir aber doch fragen, wie wir denn zu diesem Wertobjekt gelangt sind. Die Antwort kann nur lauten: wir haben es als tatsächliches Wertobjekt der Gesamtheit kennen gelernt, wenigstens meint man, es als solches bewiesen zu haben. Man gibt also die Möglichkeit zu, daß das tatsächliche Wertobjekt der Gesamtheit nicht tatsächlich Wertobjekt der Gesamtheit zu sein braucht. Soll das keine Absurdität bedeuten, so bleibt nur übrig, daß man das tatsächliche Wertsubjekt doch in anderem Sinne versteht als empirisch tatsächlich. Der Dissenter wird sich nicht hindern lassen, eventuell, nämlich, wenn die Gesellschaft schlecht ist, das, was alle Menschen gut und wert halten, zu verabscheuen[2]). Die Tatsache existiert, wie die Geschichte lehrt. Die Empirie aber hat nichts anderes zu tun, als sie auszusagen und hinzuzufügen, daß dieser Mensch oft in seiner Zeit als schlecht bezeichnet wird. Ein Urteil über diese Beurteilung zu fällen, kommt ihr nicht zu, darf sie überhaupt nicht interessieren, wenn sie nicht immer wieder durch den Namen Ethik, den sie sich widerrechtlich aneignet, dazu verleitet würde, ihr Gebiet zu überschreiten.

Die inhaltliche Kritik müßte sich darauf richten ob, sich alle Werthaltungen auf den persönlichen Anteil am Wohl und Wehe der Mitmenschen zurückführen lassen, und ob dieser Anteil auch wirklich das Wohl der Gesamtheit fördert. Zuförderst aber hätte man zu untersuchen, ob der Ausdruck Wohl oder Wertobjekt für den Mitmenschen oder die Gesamtheit sich überhaupt inhaltlich eindeutig bestimmen läßt.

Die eminente Bedeutung, die die empirischen Untersuchungen der Wertatsachen in systematischer und historischer, nicht zum mindesten in soziologischer Hinsicht haben, kann natürlich nicht im mindesten bestritten werden. Nur Ethik ist es nicht. Darauf muß die Wissenschaft immer wieder hinweisen, wo die sogenannten

---

[1]) 169.
[2]) 169.

empirischen Theorien für sich die Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen und überlegen auf die metaphysischen Ethiken herabblicken. Vom Sein führt nun einmal kein Weg zum Sollen. Vom Standpunkt der Kultur aus aber kann man fragen, was mehr Wert hat, ein Werk, daß von vornherein Unmögliches leisten will, nämlich aus den Tatsachen des Lebens heraus beweisen, daß wir Altruisten sein sollen — denn darauf läuft es ja immer hinaus —, oder ein System, das uns die Welt unter einem einheitlichen Gesichtspunkt vorführt, uns über die Stellung des Menschen in ihr etwas sagt und daraus auch über unsere Aufgabe, die sich meinetwegen im Altruismus erschöpfen kann, obwohl es dies nicht allein zu sein braucht. Ich glaube, die Antwort ist nicht zweifelhaft. Ich wüßte nicht, wie eine empirische Werttheorie einen Konfliktfall des Lebens lösen will, mag sie auch mit Binomen, Brüchen usw. operieren, eine Möglichkeit, die Meinong eröffnen will[1]). Die Theorie beruht ja doch darauf, was „man" wertet. Warum also nicht gleich dort anfragen! In derartigen theoretischen Lösungen von Konfliktsfällen, wo doch also lediglich aus der unendlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Wertungen im unmittelbaren Leben eine kleine Anzahl herausgelöst, in Formeln gepreßt und nun dogmatisch als die einzig richtigen vorausgesetzt werden müssen, kann ich nur eine Wiedererweckung gerade der verderblichsten Seite der mittelalterlichen Scholastik sehen. Weder als Wissenschaft noch als Weltanschauung kann eine derartige Ethik auftreten. Man erweist der Philosophie einen schlechten Dienst, wenn man auf diese Weise den absoluten Relativismus bekämpft.

In die falsche Frage nach dem Wertsubjekt ist Ehrenfels nicht verfallen. Er folgert aus den Tatsachen, daß „man" die Dispositionen wertet, deren Vermehrung über den tatsächlichen Bestand für das Wohl der Gesamtheit förderlich ist[2]). In diesem Sinne spricht er von einem Grenznutzen der Gesellschaft, was allerdings nicht ganz einwandfrei ist. Schwierigkeiten, die ihm selbst aber nicht verborgen geblieben sind. Rein inhaltlich ist die Behauptung nicht durchaus gesichert. Ehrenfels hat das Material stark gesichtet, um dieses Prinzip herauszustellen. Es ist interessant, das Simmel teilweise zu dem entgegengesetzten Resultat gekommen ist, indem nach ihm beim ethischen Wert empirisch, das heißt also sozialpsychologisch, die Häufigkeit und nicht die Seltenheit entscheidet[3]). Doch brauchen wir auf diese spezielle Frage hier nicht einzugehen, da wir mehr

---

[1]) 222 ff.

[2]) II, § 6.

[3]) Vgl. a. a. O. V, 15.

das Prinzip der Werttheorie als die sozialpsychologischen Ansichten Ehrenfels', im Einzelnen untersuchen wollen.

Uns kommt es allein an dieser Stelle auf das Methodische an, was an dieser Werttheorie wirklich empirisch und ethisch ist. Er nennt den zweiten Teil der Werttheorie Grundzüge einer Ethik. Er bildet nach ihm eine Psychologie der sittlichen Werttatsachen[1]. Er sucht nach den gemeinsamen Merkmalen in den Tatsachen, die „man" gut oder böse nennt. Damit würde er einen wertvollen Beitrag zur Kulturpsychologie unserer heutigen Zeit geben, wenn er wirklich ein ausreichendes Material untersucht hätte. Derartige Untersuchungen können aber heute nur noch auf soziologischer Grundlage geführt werden, d. h. man muß die Mannigfaltigkeit der Wertungen im Zusammenhang des soziologischen Gebildes in der sie auftreten, untersuchen. Diese Forderung ist ganz unabhängig davon, daß die Wertungen bei den verschiedenen Völkern und Zeiten verschieden sind. Gehen wir auch mit Ehrenfels prinzipiell davon aus, nur die sittlichen Tatsachen unserer heutigen Kultur zu untersuchen, so sind wir gerade hier wegen der eingetretenen ungeheueren Differenzierung auf die soziologische Betrachtung angewiesen. Im Proletariat wertet man in sexuellen Fragen gänzlich anders als in den „oberen" Schichten. Im Offizierskorps wertet man in Ehrenfragen anders, als es sonst vielleicht üblich ist. Und zwar handelt es sich empirisch um eine ethische Wertung, um einen Ehrbegriff, der unbedingt erfüllt sein soll. Treibt man einmal Kulturpsychologie aus den Tatsachen heraus, so darf vor allen Dingen kein ethischer Gesichtspunkt entscheidend sein. Gerade die Interessen der Empirie möchte ich hier gegen Ehrenfels verteidigen. Seine Psychologie der sittlichen Werttatsachen erfüllt nicht im mindesten die Anforderungen, die eine empirische Wissenschaft stellt. Daß allen Wertungen gegenüber als gemeinsames Merkmal der Gesichtspunkt des Wohls der Gesamtheit zukommt, ist den Tatsachen gegenüber schlechterdings nicht wahr, oder der Ausdruck Wohl der Gesamtheit sinkt zum bloßen Wortfetisch herab, der nichts und alles besagt. Nicht nur die Formen ändern sich, während das Prinzip dasselbe bleibt, sondern gerade die Prinzipien sind verschieden und vielmehr durch die soziologischen Formen oder Gebilde als durch die Gesamtheit überhaupt dedingt. In Wahrheit ist seine Werttheorie eben nicht empirische Wissenschaft, sondern dogmatische Ethik. Was die üblichen Utilitarier als Ziel und Norm aufstellen, das findet Ehrenfels in seinem grenzenlosen Optimismus schon als Tatsache vor. Nur

---

[1]) II, 5.

dadurch kann er seine Theorie als Tatsachenwissenschaft hinstellen. Seine These ist: wir brauchen keine normative Ethik, weil unsere Gesellschaft schon so gut und vollkommen ist, daß die Menschen von selbst das Wertvolle begehren, und wir ihnen nur zu sagen brauchen, was das Gesamtwohl fördert[1]). Daß das keine wissenschaftliche Entdehkung, sondern eine leere Behauptung ist, die sich bei vorurteilsloser Betrachtung als falsch erweist, ist wohl klar. In Wahrheit stellt er wie alle Utilitarier das Wohl der Gesamtheit eben als absoluten Wert auf, d. h. als das, was sein soll. Nur unter dieser Voraussetznng kann ja von praktischer Bedeutung seiner Ethik die Rede sein.

Rein logisch ist die Untersuchung hier nicht ganz einwandfrei. Man will doch empirisch nachgewiesen haben, daß unseren Wertungen das Wohl der Gesamtheit zugrunde liegt, und zwar den einzelnen Wertungen, wie sie sich im gesellschaftlichen Leben herausbilden. Folglich können wir aus einer tatsächlichen Wertung auf die Nützlichkeit für das Gesamtwohl schließen. Dreht man den Schluß aber um, geht man von dem Wohl der Gesamtheit aus, so behauptet man, daß wir empirisch nicht nach dem Wohl der Gesamtheit werten, sondern daß wir nach ihm werten sollen. Man stellt einen dogmatischen Wertmaßstab auf im Gegenzatz zu unseren tatsächlichen Wertungen. Ganz das gleiche finden wir auf dem Gebiet des nationalökonomischen Wertes, den Ehrenfels auf die Ethik überträgt. Dort behauptet die Grenznutztheorie, daß auf Grund der Tatsache, daß jeder Mensch naturnotwendig nach möglichst viel Lust strebt, mit derselben Naturnotwendigkeit jeder Mensch die Güter nach dem Grenznutzen schätzt. Folglich können wir aus jeder wirtschaftlichen Handlung — wirtschaftlich natürlich rein empirisch genommen — schließen, worin der Grenznutzen bestand. Würden wir aber den Grenznutzen als die Norm aufstellen, nach der man schätzen soll, so dürften wir nicht mehr behaupten, daß die Schätzung nach dem Grenznutzen ein empirisches Gesetz ist. Entweder empirische Tatsache oder praktische Regel auf Grund einer Norm. Ehrenfels dürfte also konsequent nicht von praktischer Bedeutung seiner Theorie sprechen, wenn er wirklich es als eine empirische Tatsache gefunden hätte, daß unseren Wertungen das Wohl der Gesamtheit zugrunde liegt. Man muß sich nur klar machen, daß diese Wertungen doch allein das Material der Untersuchungen abgeben. Die Empirie hat doch nicht gezeigt, daß wir nach dem Gemeinwohl werten wollen, daß unsere Erkenntnis aber nicht dazu ausreicht, und wir nun auf

[1]) II, 260 f.

die Werttheorie angewiesen sind. Der Utilitarier sagt, wir sollen nach dem Gemeinwohl streben, der oberflächliche Sozialpsychologe sagt, wir werten alles nach dem Gemeinwohl. Auf Grund seiner falschen Theorie identifiziert nun Ehrenfels Werten und Begehren, hat somit gefunden, daß die Menschen alle das Gemeinwohl begehren, und will ihnen nun die Mittel zeigen, um dieses von ihnen tatsächlich erstrebte Ziel zu erreichen. Werten ist aber nicht gleich Begehren. Es entfernt sich genau so davon wie die Theorie von der Praxis. Handlungen nach dem Gemeinwohl beurteilen, heißt nicht, nach ihm streben. Was die große Masse begehrt, das können uns nur ihre Taten sagen. Ob Ehrenfels auch nach ihnen zu dem Resultat kommt, daß sie nach dem Gemeinwohl strebt, weiß ich nicht. Die Tatsache der Scheinheiligkeit hat Ehrenfels hinwegbewiesen. Denn, wenn „nach einem Prinzip Werten" eben gleichbedeutend ist mit „das Prinzip Begehren", so gibt es keine scheinheilige Gesellschaft. Allerdings kann jeder Mensch von sich behaupten, daß er in seiner Handlungsweise eine Förderung des Gesamtwohls sieht, ohne daß man ihn mit Ehrenfels widerlegen könnte. In dieser Allgemeinheit ist eben das Wohl der Gesamtheit ein leeres Wort.

Die Gesellschaft strebt nach dem Wohl der Gesamtheit ist genau so nichtssagend und ethisch unbrauchbar wie der Satz, jeder Mensch strebt nach Lust. Wichtig ist doch allein, wodurch der Mensch sich befriedigt fühlt, und worin das Wohl der Gesamtheit besteht. Die praktische Werttheorie soll sämtliche bestehenden sozialen Verhaltungsmaßregeln auf ihre Zielmäßigkeit hin taxieren und neue zielmäßige an Stelle der alten zielwidrigen konzipieren[1]). Als Ziel ist dabei das Wohl, die Gesundheit, die Entwicklung, das Begehren der Gesamtheit vorausgesetzt[2]). Wann aber liegt eine Entwicklung der Gesamtheit vor? wann ist die Gesellschaft gesund? worin liegt das Wohl der Gesamtheit, im Einzelfall? das gerade sind die Fragen. Von einer praktischen Bedeutung der Werttheorie kann daher nicht im mindesten die Rede sein, auch wenn man das Wohl der Gesamtheit als dogmatischen absoluten Wert hinnimmt. Ein Taxieren des Wertes gibt es nur da, wo ein fester Maßstab vorliegt, also dort etwa, wo der Wert auf dem Zuwachs im Besitz realer Gegenstände beruht.

Diesem Fördern des Gemeinwohls kommt nun auch ein individual-ethischer Wert zu, indem der normale Mensch nur zum inneren Frieden kommt, wenn er das Gemeinwohl fördert[3]). Natürlich ist

---

[1]) 258.

[2]) § 12.

[3]) § 28, 29.

das wieder keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern normal heißt hier so viel wie sein sollend, und nicht empirisch in der Mehrzahl, oder die Behauptung verliert psychologisch ihren Sinn. Denn es kommt doch darauf an, ob der innere Frieden erreicht wird durch das Bewußtsein, das Gemeinwohl zu fördern. Natürlich kann ich sagen, daß ein Schuster durch seine Tätigkeit das Gemeinwohl fördert, daß er aber „dadurch“ zum inneren Frieden gelangt, ist psychologisch falsch. Gehen wir von der Mehrzahl der Menschen aus — und Ehrenfels behauptet, dies zu tun —, so ist es nicht richtig, daß der normale Mensch zum inneren Frieden gelangt dadurch, daß er das Gemeinwohl fördert. Ehrenfels identifiziert die beiden Tatsachen, nach dem Gemeinwohl streben und mit dem Begehren oder Werten der umgebenden Gesamtheit im Einklang sein[1]). Ob man nun das Bewußtsein, im Einklang mit der großen Masse zu stehen, ethisch allgemein als inneren Frieden bezeichnen wird, möchte ich bezweifeln. Ich persönlich würde darin nur ein absolut äußerliches, ethisch indifferentes Glück sehen. Mit der Tatsache des ethischen Reformators muß sich Ehrenfels natürlich abfinden. Nach ihm gelangt er dadurch zum inneren Frieden, daß er mit den „tatsächlichen“ Begehrungen der Gesamtheit im Einklang steht[2]). Tatsächlich steht hier im Gegensatz zu empirisch tatsächlich. Denn mit den realen Begehrungen steht der Reformator oder jeder, der sich gegen die herrschende Majorität auflehnt nicht im Einklang. Davon nun die „tatsächlichen“ Begehrungen zu trennen, das ließe sich nur durch metaphysische Konstruktion der Geschichte rechtfertigen. Psychologisch ist die Behauptung einfach falsch. Daß ein Individuum leichter zu einer Ruhe des Gemüts kommt, wenn es sich darauf beschränkt, so zu handeln, wie alle handeln, ist klar. Der Reformator aber bildet dazu gerade den schroffsten Gegensatz. Er findet reine Befriedigung in dem Gedanken, daß er recht handelt und die anderen nicht, und das Zurückführen dieses „Rechthandelns“ auf den Einklang mit den „tatsächlichen, aufstrebenden Begehrungen der Umgebung“ ist meines Erachtens ein frivoles Spiel mit Worten. Ehrenfels war dazu gezwungen, denn sein Grundgedanke konnte der Tatsache nicht anders gerecht werden. Sanktioniert man einmal, wie die große Masse wertet, das ist richtig, oder mit der großen Masse im Einklang stehen, das ist wahrhaft innerer Friede, so mußte man, wenn man z. B. Jesus nicht als schlecht bezeichnen wollte, durch einen logischen Schluß zu der Behauptung kommen, daß Jesus

[1]) § 12.
[2]) II, 145.

mit den tatsächlichen Begehrungen im Einklang war. Leider waren die Begehrungen nur damals, als Jesus zum inneren Frieden gelangte, noch nicht „tatsächlich“. Den Problemen der Individual-Ethik vermag dieser flache Utilitarismus in keiner Weise gerecht zu werden, weil sie in gar keinem Zusammenhang stehen. Erkenne ich einmal die große Masse als höchsten Richter an, ist mir ihre Wertung heilig, dann braucht man überhaupt kein ethisches Problem zu diskutieren. Ehrenfels kommt ja auch zu der Überzeugung, daß eine Ethik vor allen Dingen die Wertung der Masse intakt zu lassen habe, da sie sonst eine Gefahr für das Gemeinwohl bedeuten würde[1]). Untersuchen wir, ohne irgendeine ethische Überzeugung gewinnen zu wollen — und dies ist die erste Vorbedingung wahrhafter Empirie —, die Psychologie der Wertungen, so werden wir niemals finden, daß ihnen das Wohl der Gesamtheit zu grunde liegt, oder aber dies Wohl ist ein Wort, wo die Begriffe fehlen. Nach dem Inhalt, den man dem Wort gibt, wertet man, und gerade er ist verschieden. Gerade hierin würde die Aufgabe der Empirie liegen, zu untersuchen, von welchen Verschiedenheiten die Verschiedenheiten dieses Inhaltes abhängen. Ob man daneben noch von der Überzeugung durchdrungen ist, daß die Menschheit, so verschieden auch dieser Inhalt ist, doch immer nach dem Gemeinwohl strebt, diese ethische Rechtfertigung des Menschen ist wissenschaftlich gleichgültig. Es ist besser für die Kulturpsychologie, wenn sie kein einheitliches Prinzip beweisen will, sondern allein die Tatsachen befragt.

Daß mit der Betrachtung des ökonomischen und ethischen Wertes die Werttheorie erschöpft ist, ist eine unberechtigte Behauptung. „Es wäre verfehlt, der ökonomischen und ethischen Werttheorie eine ästhetische, skientifische usw. zur Seite zu stellen.“ „Kunst, Wissenschaft usw. rechnen in gewisser Wortbedeutung verstanden mit zu jenem großen Komplex von Eigenwerten, welche den ökonomischen wie den ethischen Wirkungswerten ihr Dasein verdanken[2]).“ Natürlich kann man sagen, durch die Kunst wird das Gesamtwohl gefördert, denn der Genuß des Einzelnen bereichert die Lust der Gesamtheit. Das sind doch aber nur erkünstelte Zusammenhänge, die mit dem Problem des ästhetischen Wertes nicht das Geringste zu tun haben. Wenn Ehrenfels behauptet, daß die Wertbeziehungen, auf welche sich jene praktischen Disziplinen stützen, so leicht und einfach zu durchschauen sind, daß sie eine speziell

---

[1]) II, 69.

[2]) I, 268.

werttheoretische Untersuchung nicht verlangen, so kann man dem das gerade Gegenteil entgegensetzen, wenn man sich nicht hinter den vagen Ausdruck „Lust“ verschanzt. Geht man von der systematischen Betrachtung aus, so ist der ästhetische Wert gerade wegen seiner Wertbeziehung ein Problem, das sich an Schwierigkeit mit dem ökonomischen überhaupt nicht vergleichen läßt. Führt man aber die Untersuchung im Sinne von Ehrenfels, so würde das auf eine kulturgeschichtliche Untersuchung der Psychologie des Geschmackes führen. Auch hier herrschen Gesetze und Zusammenhänge der Wertungen, nur ihre Gegenstände sind andere als die der Ethik. Das Wort Geschmack werden wir allerdings in sehr weitem Sinne nehmen müssen. Denn die Empirie lehrt uns, daß die Menschheit keineswegs die Kunst allein nach ästhetischen Gesichtspunkten bewertet. Untersucht man rein empirisch die wertende Stellung der Menschen zur Kunst, wie „man“ Kunst bewertet, analog der zu den Handlungen, so spielen religiöse, ethische, soziale, politische Verhältnisse sehr stark hinein. Welches Gebiet schwieriger ist, ist eine müßige Frage. Bedenklich aber ist die Tatsache, daß sich noch niemand an eine psychologisch-ästhetische Werttheorie, eine Psychologie der wertenden Stellung der Menschheit gegenüber dem Schönen, herangetraut hat. Natürlich wäre eine solche Werttheorie nicht gleichbedeutend mit Ästhetik oder Kunstgeschichte. Ebenso könnte sich Ehrenfels durch einen Blick auf die heutige Philosophie leicht überzeugen, daß die Wertbeziehung der Wissenschaft zur Menschheit keineswegs so einfach zu durchschauen ist. Woher käme der Streit um den Wert der Wissenschaft? Auch hier besteht daneben noch das kulturpsychologische Problem. Denn empirisch ist die wertende Stellung des Menschen zur Erkenntnis überaus mannigfaltig. Der Sinn des Wertes an sich ist allerdings überall derselbe, die spezifisch ethische Werttheorie unterscheidet sich aber von den anderen nur durch den Gegenstand der Wertung. So verstanden, müßten wir behaupten, daß auch der ethische Wert keine besondere Untersuchung der Wertbeziehung verlangt. Versteht man aber unter Wertbeziehung den Grund der Wertung, so steht der Wert der Kunst und Wissenschaft neben dem Wert der Handlungen oder Kulturbetätigungen. Die Zurückführung auf den ökonomischen oder ethischen Wert ist in keinem Falle gerechtfertigt.

Im Gegensatz zu diesem reinen Utilitarismus hat Krüger auf die Psychologie des Wertens eine Individual-Ethik aufbauen wollen, Wie Ehrenfels so geht auch er in seiner Untersuchung von dem Begehren aus, nur daß er nicht Werten mit Begehren, sondern mit konstantem Begehren definiert. Natürlich wird damit ein Wert-

erlebnis geleugnet. Ein konstantes Begehren existiert nur für den beschreibenden Betrachter der gesamten Persönlichkeit, während als Phänomen BegehrenBegehren bleibt. Nach Krüger scheint jedoch die Wertung ein selbständiges psychisches Element zu sein. Jedes Begehren kann sich zu einer Wertung auswachsen und in dem Kausationsprozeß des Willens für die Lusterwartung eintreten[1]). Es soll hier nicht noch einmal die Frage nach dem Wesen des Wertens aufgerollt werden. Aus der Tatsache, daß wir den Gegenstand einer Laune nicht wertvoll nennen, wird der falsche Schluß gezogen, daß Werten gleich konstantem Begehren ist, wo doch die konstante Gefühlsbeziehung des Gegenstandes zu einem Subjekt für den Urteilenden nur der Grund der Wertung ist. Unsere Wertung ist doch nicht die konstante Beziehung selbst. Diese Ableitung werden wir in keinem Falle gelten lassen. Die Konstanz könnte aber ein unzweckmäßiger Ausdruck für den Unterschied sein, den wir Ehrenfels gegenüber zwischen dem Begehren und Werten hervorhoben. Wir nannten dort das Werten die theoretische Anerkennung des Sein - Sollens gegenüber der praktischen Verwirklichung. In der theoretischen Anerkennung liegt nun tatsächlich diese Konstanz darin, der Wert geht in den Begriff des Gegenstandes über und gilt von ihm nach dem Identitätsgesetz, wie Lipps dies ausdrückt[2]). Insofern liegt der Konstanz als Merkmal des Wertens eine ganz richtige Beobachtung zugrunde. Aber gleichwohl ist das Werten kein konstantes Begehren. Das ergibt sich aus der Kritik der Ehrenfelsschen Werttheorie.

Untersuchen wir aber näher, was Krüger unter Wertung versteht! Ihre Stellung in dem Willensprozeß wird nach seiner Definition unhaltbar. Sie ist natürlich nichts anderes als durch Gewohnheit konstant gewordenes Begehren, und es ist selbstverständlich, daß unsere Handlungen größtenteils auf die Gewohnheit zurückzuführen sind. Sie laufen gleichsam mechanisch ab ohne Abwägung von Lust und Unlust. Nimmt man interpretierend ein Element an, in dem derartige Handlungen begründet sind, so mag man sie immerhin auf Wertungen zurückführen. Ein eigentlicher Willensprozeß liegt aber in ihnen nicht vor, wenn man nicht gerade den Willen als ein Vermögen ansieht, das alle unsere Bewegungen lenkt. Nimmt man den Willen als ein tatsächliches psychisches Phänomen, so würde die Behauptung besagen, daß ein oft dagewesenes Begehren ein Begehren bedingen kann. Von einem Bedingen sollte

---

[1]) Der Begriff des absolut Wertvollen in der Moralphilosophie 47.

[2]) Vgl. oben 43.

man aber hier nicht sprechen. In Wahrheit liegt ja nur die Tatsache vor, daß wir manches aus Gewohnheit begehren. Das tatsächliche Phänomen ist ja nur eines von denen, die man als konstantes Begehren unter dem Namen Wertung zusammengefaßt hat. Nur scheinbar hat man es aus der Wertung „erklärt“, indem man grundlos das konstante Begehren als ein neues reales Element behandelt. Völlig falsch wird es dann, wenn man gleichsam als Gesetz aufstellt, daß im Konfliktfall die Wertung siegt[1]). Faßt man wirklich Wertung als das auf, was Krüger damit bezeichnet, so würde das heißen: wenn wir im Konflikt nicht wissen, was wir tun sollen, so handeln wir nach unserer Gewohnheit und nicht nach Lusterwartung. Daß dies der Erfahrung grundsätzlich widerspricht, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden. Krüger wollte wohl die Wertung als die tiefer begründete Möglichkeit einer Begehrung nachweisen, wenn er sie im Gegensatz zu Ehrenfels mehr als ein aktuelles Begehren nennt. In diesem „tiefer begründet“ würde eben ein ethischer Faktor stecken. Durch die bloße Konstanz gelangt man nie zu einer Überordnung der Wertung über das Begehren, wie sie Krüger tatsächlich behauptet. Er nennt das auf Wertung begründete Wollen gesetzmäßig[2]). Es liegt die ganz richtige Beobachtung zugrunde, daß das ethisch Wertvolle in dem Begründetsein gegenüber der oberflächlichen Annehmlichkeit liegt. Aber der Weg, den Krüger einschlägt, kann nie zum Beweise oder zur Verdeutlichung dieser Tatsache führen. Er hat eine ganz andere Konstanz im Auge als die, die er empirisch ableitet. Nicht darauf kommt es an, daß ein Begehren durch Gewöhnung, sondern daß es mit der Begründung durch die gesamte Weltanschauung der Persönlichkeit konstant wird. Das autonome Prinzip, das nach Krüger die empirische Psychologie im Gegensatz zum eudämonistischen nachweisen soll[3]), ist bei ihm nichts weiter als die Gewohnheit. Selbstverständlich ist damit für die Ethik absolut nichts geleistet. Natürlich spielt auch bei ihm die Befriedigung herein. Ihre Stellung zum Willen wird aber nicht erläutert. Wir hören nur, daß das Übereinstimmen mit unseren Wertungen das Gefühl der Befriedigung hervorruft, das sich unter die allgemeine Lust einordnen läßt, aber jedenfalls doch etwas Eigenartiges ist[4]). Diese Lust ist aber nur eine gütige Beigabe der Natur, nicht das Bestimmende, denn sonst

---

[1]) a. a. O. 66.
[2]) 36.
[3]) 39.
[4]) 68 f.

wäre ja wieder der Eudämonismus in seinem Recht[1]). Der behauptete Einfluß der Wertung auf das Wollen ist also gänzlich unklar. Auf die Verletzung derartig zustande gekommener Wertungen reagieren wir nicht mit Unlust, Reue[1]). Wieder lehrt uns dies die Erfahrung, noch kann man es ethisch fordern. Die Pflicht muß einen anderen Grund haben als die zeitlich erworbene Konstanz. Im Laufe der Untersuchung identifiziert er ohne weiteres Wertungsenergie und die möglichst einheitliche Verknüpfung der Begehrungsmöglichkeiten[2]). Man kann zugeben, daß Begehrungen konstant und damit nach Krügers Terminologie zu Wertungen werden. Damit hat man aber viele nebeneinander stehende Wertungen. Von diesen kann sehr wohl die eine die andere zurückdrängen, aber nicht durch zeitliche Übung. Ihr öfteres Auftreten muß seinerseits begründet sein. Von einer solchen Begründung aber erfahren wir nichts. Wie vollzieht sich die einheitliche Zusammenfassung der verschiednen kausal entstandenen Wertungen, wie ist sie begründet, und warum ist sie ethisch wertvoll?, das wären die entscheidenden Fragen. Wenn Krüger sagt, eine Begehrung erscheint als nicht sein sollend, wenn eine Wertung dagegen steht[3]), so heißt das nach ihm, man soll nur das Begehren, was man oft begehrt. Natürlich kann dann aber auch Wertung gegen Wertung stehen. Mit einem konstanten Begehren kommt man hier nicht weiter. Mit der einheitlichen Wertung tritt eben etwas Neues gegenüber dem konstanten Begehren auf. Krüger vergleicht die Wertung dem Begehren gegenüber mit dem Begriff gegenüber der Empfindung[4]). Ebensowenig wie der Begriff einer konstanten Empfindung entspricht, entspricht die Wertung einer konstanten Begehrung. Will man diesen Vergleich rechtfertigen, so muß man sagen, daß die begriffliche Zusammenfassung in der Wiederkehr der Merkmale begründet ist. Danach käme es eben darauf an, den Grund für die Zusammenfassung der Begehrungsmöglichkeiten zu finden.

Eine Analyse des absolut Wertvollen findet sich überhaupt nicht, mit Ausnahme des Hinweises, daß der Wert ein Subjekt voraussetzt nicht mehr und nicht minder als jeder andere Begriff[5]), daß das Sittengesetz genau so für das Bewußtsein allein herrscht wie die Denkgesetze[6]). Endzweck soll das absolut Wertvolle nicht

[1]) 48.
[2]) 66.
[3]) 59.
[4]) 41.
[5]) 55.
[6]) 51.

bedeuten[1]). Legt man seine eigene Definition zugrunde, so würde das heißen, absolut wertvoll ist das, was notwendig konstant begehrt wird. Indessen hat er nicht die Untersuchung in diesem Sinne geführt. Vielmehr heißt absolut wertvoll schlechthin das Seinsollende. Denn was kann die Frage nach dem absolut gültigen Werturteil anders besagen, wenn auch Krüger diese Formulierung für besser hält, als die nach dem absoluten Sollen?[2]) In Wahrheit liegt das Sollen in dem Begriff darin, wenn man nicht das absolut Wertvolle selber auf irgendein Gefühl oder Begehren zurückführt. Krüger kommt nun zu dem Resultat: Das Werten selber ist das absolut Wertvolle oder die Wertungsenergie, die das Werten ermöglicht. Als Grund findet sich folgender Gedanke: Die ethische Beurteilung fängt erst mit der Fähigkeit des Wertens an; nur wer konstante Begehrungen besitzt, kommt für die ethische Beurteilung in Betracht. Folglich ist das, was unbedingt zu der Wertung nötig ist, absolut wertvoll, und dies ist die Wertungsenergie[3]). Daß aber die ethische Beurteilung bei den konstanten Begehrungen beginnt, ist in der Erfahrung nicht begründet. Es ist nicht einzusehen, wie man den Tieren konstante Begehrungen absprechen will, und doch beurteilt man sie nicht nach ethischen Gesichtspunkten. Daraus, daß Wertungen der Gegenstand des ethischen Werturteils sind, ergibt sich nicht, daß sie wertvoll sind, sondern im Gegenteil, daß wir zwischen ihnen einen Unterschied machen, daß wir auch wertlose Wertungen anerkennen. Meint aber Krüger, wir beurteilen die tatsächlichen Begehrungen, aber nur dann, wenn die Möglichkeit der einheitlichen Wertung vorliegt, so liegt schon darin das Dogma eingeschlossen, daß die einheitliche Wertung das Wertvolle ist, nach dem wir beurteilen. Erst daraufhin behauptet man, daß die „richtige" ethische Beurteilung dann anhebt, wenn die Möglichkeit zu dieser Wertung vorliegt. Niemals aber ergibt sich dies als Folge aus einer Tatsache. Es wäre etwa so, wie wenn Kant seine Ethik folgendermaßen begründen würde: Ethische Beurteilung beginnt erst dann, wenn die Achtung vor dem Sittengesetz wirksames Motiv sein kann, folglich ist die Fähigkeit der Achtung vor dem Gesetz das absolut Wertvolle. Das was man beweisen will, wird also als ein Dogma vorausgesetzt. Wenn Krüger das Handeln aus einheitlicher Wertung zum Schluß als das ethisch Wertvolle hinstellt, so ist er inhaltlich in gewissem Sinne im Recht, nur hat er eben die Psychologie der einheitlichen Wertung nicht klargelegt und andererseits sie nur dogmatisch als absolut wertvoll behauptet.

---

[1]) 77. — [2]) 56. — [3]) 61.

II. Teil.

Der Wertbegriff in der Philosophie.

Kapitel I.

Das System des Normalbewußtseins.

Daß der Wertbegriff in jedem philosoppischen System eine Rolle spielt, ist selbstverständlich. Doch muß man hier unterscheiden, ob man etwa in der Ethik und Ästhetik nach dem Wertvollen fragt, oder ob man das Wertvolle überhaupt zum Gegenstand der Untersuchung macht. Nur diejenigen Systeme können uns hier interessieren, die speziell von dem Wertbegriff ausgehen[1]).

---

[1]) Auf eine Darstellung des Wertproblems in der neueren protestantischen Theologie können wir hier verzichten, da sie für die spezielle Wertfrage nichts geleistet hat. Es gilt nur, die negative Seite scharf hervorzuheben, daß die Behauptung eines für den Menschen wertvollen Tatbestandes kein Werturteil ist, sondern ein Seinsurteil, wie jedes andere Urteil, das eine Wirklichkeit zum Inhalt hat. Als Werturteil dürfen wir nur das Urteil gelten lassen, in dem einem Tatbestand nicht Wirklichkeit, sondern Bedeutung zugesprochen wird. Die Verwechslung liegt im Keime schon in einigen Äußerungen von A. Ritschl. In vollster Klarheit liegt sie der Arbeit von O. Ritschl zugrunde. Dieser Forscher behauptet, ursprünglich verlaufe jedes Erkennen in Werturteilen, weil nur das zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht wird, was in einer Gefühlsbeziehung zum Erkennenden steht. Gegen diese Erweiterung des Begriffes des Werturteils müssen wir uns streng verwahren. Es kommt keineswegs darauf an, ob der Gegenstand des Seinsurteils wertvoll ist oder nicht, sondern nur, ob in dem Urteil ein Sein oder Wert ausgesagt wird. Die beiden Urteile unterscheiden sich nicht durch die momentane Psychologie des Urteilenden, sondern durch den behaupteten Urteilsinhalt. Im übrigen ist die Frage in der speziellen theologischen Literatur so eingehend behandelt worden, daß eine Darstellung schon aus diesem Grunde überflüssig ist. Vgl. außer den größeren Werken von A. Ritschl, Hermann, Kaftan besonders Reischle: Wert und Glaubensurteile. Sperl: Wesen der Werturteile und ihre Bedeutung für die Theologie. Neue kirchl. Zeitschr. I. Scheibe: Bedeutung der Werturteile für die religiöse Erkenntnis. O. Ritschl: Werturteile. Olawsky: Die praktischen oder Werturteile gegenüber den theoretischen oder Wissenschaftsurteilen. Progr. d. Gymnasiums z. Lissa 1873. Lipsius: Neue Beiträge zur Dogmatik. Jahrb. f. protest. Theol. 1885.

Die Philosophic wird von Windelband als die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten bezeichnet[1]). Zum Schaden der Theorie hat er aber gerade das Wertproblem selbst nicht hinreichend genau untersucht. Es handelt sich nur um den absoluten, notwendigen, allgemeingültigen Wert. Zwei Auffassungen gehen zunächst nebeneinander her. Einmal heißt wertvoll das, was schlechthin dogmatisch sein soll, das andere Mal, was notwendig zum Fühlen-Wollen in Beziehung steht, und zwar so, daß es den Beifall oder die Billigung hervorruft. Von dieser zweiten Auffassung geht Windelband offenbar theoretisch aus.

Während im Urteil die Eigenschaft, Tätigkeit oder auch das Verhältnis eines Dinges zu anderen ausgesagt wird, handelt es sich bei der Beurteilung um die Zusprechung eines Prädikats, das über die Fähigkeit eines Dinges zu einem Zweck etwas aussagt[2]). Durch die Beziehung zu einem Zweck steht das Subjekt der Beurteilung in Beziehung zu dem fühlenden-wollenden Individuum, es ruft seinen Beifall oder seine Billigung hervor. Der Gegenstand wird als vollständig erkannt oder vorgestellt vorausgesetzt. Das Prädikat erweitert die Erkenntnis des Subjekts der Beurteilung nicht. Es ist keine Einsicht, durch die die Wirklichkeit des betreffenden Subjekts begriffen würde. Nur das Gefühl der Billigung oder Mißbilligung wird ausgedrückt, mit welchem sich das beurteilende Bewußtsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält[3]). Solche Beurteilungsprädikate sind angenehm, wahr, gut, schön. Mehr führt Windelband jedenfalls nicht an; natürlich läßt sich aber die Anzahl vermehren, wenn es sich wirklich nur um Zweckmäßigkeit handeln würde, worauf ich gleich zurückkomme. Windelband gibt zu, daß jede Erkenntnis eine Kombination von Urteil und Beurteilung ist, da ja eben der Urteilsinhalt als wahr oder nicht wahr hingestellt wird, d. h., nach ihm gebilligt wird oder nicht[4]). Ebenso wäre aber auch jede Beurteilung ein Urteil, denn in diesem wird die Billigung der Wert-Tatsache ausgesagt. Das letztere hat Windelband nicht hervorgehoben. Wäre das Werturteil wirklich nur ein Ausdruck für ein Beifallsgefühl, so würde es sich in nichts von einem theoretischen Urteil unterscheiden. Von unserem Standpunkte aus, den wir gegen Meinong geltend gemacht haben, werden wir allerdings dem Werturteil insofern eine andere Stellung einräumen, als damit kein Sein behauptet wird, sondern sozusagen

---

[1]) Präludien 49 f.

[2]) 53.

[3]) 329.

[4]) 65.

die Berechtigung des Seins, was mit Beifall als Gefühl aber nicht identisch ist.

Nun wäre auch die Anerkennung der Zweckmäßigkeit überhaupt nur ein theoretisches Urteil, zumal wenn man zugibt, daß ein Urteilsprädikat auch über das Verhältnis des Dinges zu anderen und seine Fähigkeit etwas aussagen kann. Zweckmäßigkeit als solche ist aber nichts anderes als ein Verhältnis eines Gegenstandes zu anderen. Das Urteil, der Maikäfer ist ein schädliches Tier, wäre nach Windelband eine Beurteilung ebenso wie das Urteil, dieser Satz ist wahr, während man es genau so als theoretisches Urteil gelten lassen kann. Es ist ein psychologischer Irrtum, daß die Behauptung der Zweckmäßigkeit immer ein Gefühl des Beifalls einschließt. Ich kann hinsichtlich eines intellektuell angenommenen Zweckes das Urteil fällen. Von Beifall und Missfallen kann erst dann die Rede sein, wenn der Zweck sellbst in direkter Beziehung zum Fühlen steht, also letzten Endes selbst ein Gefühl ist. Was Windelband Gefühl des Beifalls nennt, ist wohl dasselbe, was wir als Wertungserlebnis im Gegensatz zum Gefühl nachgewiesen haben. Indessen kommt es darauf wenig an. Wichtig aber ist folgendes. Grenzt man die Beurteilung von den Urteilen ab als Ausdruck des Beifalls oder Mißfallens, so ist es nötig, daß die Erreichung des Zweckes, die durch den Gegenstand herbeigeführt wir, mit einem positiven Gefühl verbunden ist. Die Behauptung der bloßen Zweckmäßigkeit ist in diesem Sinne noch keine Beurteilung, sie schließt keinen Beifall auf Grund des Fühlen-Wollens ein.

Wir haben also zu untersuchen, inwieweit die Anerkennung der Prädikate wahr, gut, schon den Namen Beurteilung verträgt, und wie sich diese Prädikate zu dem allgemeingültigen Werte verhalten.

Den Nachweis, daß die Logik, Ethik und Ästhetik es mit Beurteilung auf Grund des Beifalles zu tun haben, ist Windelband uns schuldig geblieben. Die Zurückführung des Wertes auf die Relation zum Fühlen-Wollen hat er nicht kritisch durchgeführt, vielmehr sich darauf beschränkt, die Zuweisung der bezeichneten Prädikate im Verhältnis zur Allgemeingültigkeit zu untersuchen. Damit ist aber das Spezifische des Wertbegriffes verloren gegangen und der Begriff unter einem ganz neuen Gesichtspunkt eingeführt werden. Man statuiert jetzt dogmatisch, das Allgemeingültige ist wertvoll, und untersucht die beurteilenden Urteile hinsichtlich dieses Zweckes. Nur handelt es sich nicht um tatsächliche, sondern normative Allgemeingültigkeit[1]). Man gibt es auf zu suchen, wann etwas wegen

---

[1]) 76, 292, 65.

der Gefühlsbeziehung notwendig bewertet werden muß, wobei die Allgemeingültigkeit die notwendige Folge wäre, und sucht danach, welche Bewertungen den Wert haben, von allen anerkannt werden zu sollen[1]), d. h. anerkannt werden sollen, weil sie anerkannt werden sollen. Um über das Inhaltlose dieser Tautologie hinwegzukommen, führt man dann den Begriff des Normalbewußtseins ein, der so lange vollkommen mystisch ist, wie man ihn nicht empirisch im Sinne von Majorität gelten läßt, und sucht nach seinem Auftreten im empirischen Bewußtsein. Man sucht an der Hand der Erfahrung, bei welchen Beurteilungen wir jenes eigentümliche Erlebnis haben, daß wir plötzlich wissen, sie sollen von allen vollzogen werden[2]). Natürlich ist damit ein schrankenloser Subjektivismus behauptet. Nebenbei kann man auf Grund der eignen Erfahrung die Existenz eines derartigen Erlebnisses „Evidenz normativer Allgemeingültigkeit" leugnen, was keineswegs der Forderung Windelbands widerspricht, an die Existenz allgemeingültiger Werte zu glauben. Man kann sich nur nicht damit begnügen, daß einige Beurteilungen für den Verstand gänzlich grundlos mit jenem Erlebnis verbunden sind. Es ist unberechtigt, von ethischen und ästhetischen Axiomen in derselben Weise zu sprechen wie von logischen. Warum nennt man die Aufgabe der Philosophie dann den kritischen „Beweis" der Normen als Tatsachen der Psychologie unter dem Zweck der Allgemeingültigkeit[3]), wo es sich nur um das Suchen und zufällige Finden von dem handelt, was für uns grundlos mit dem Bewußtsein verbunden ist, allgemein gelten zu sollen? Der Hinweis auf einen Kulturzweck, der zu dem subjektiven Erlebnis hinzutreten soll, ist so lange unkritisch, bis ich diesen Zweck nicht selbst irgendwie rechtfertige, was doch wieder nur durch ein subjektives Evidenzerlebnis geschehen kann.

Untersuchen wir nun zunächst die Logik. Dreierlei muß man hier unterscheiden, die Wahrheit als Maßstab der Beurteilung, Wahrheit als ethische Forderung und Wahrheit im Sinne von Wissens- oder Erkenntnis-Inhalt. Diese drei grundverschiedenen Auffassungen hat Windelband nicht genügend auseinandergehalten. Die Logik hat ihre Aufgabe darin, aufzuzeigen, wann einem Satz das Prädikat Wahrheit zukommt. Wahrheit ist in diesem Sinne der Maßstab der Beurteilung, aber deshalb noch nicht von vornherein als Wert zu bezeichnen. Man kann natürlich sagen, die Logik untersucht die

---

[1]) 288, 293.

[2]) 69.

[3]) 314.

Urteile hinsichtlich des Zweckes der Wahrheit, wie man Stoffe hinsichtlich des Zweckes, Metalle zu lösen, untersuchen kann. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Wahrheit ein absoluter Zweck ist, weder daß sie erstrebt werden soll, noch daß sie befriedigen muß. Beides würde auch die Logik gar nichts angehen. In dem Urteil: dies ist wahr, drückt sich kein Beifall aus. Wir können zugeben, daß die Regeln des richtigen Denkens nur Wert und Kraft erhalten als notwendige Mittel des Wahrheitstriebes[1]). Jedenfalls ist das aber für die Abgrenzung des richtigen Denkens von dem falschen, um das es sich hier handelt, gleichgültig, denn das Unterscheidungsmerkmal ist nicht die Befriedigung des Wahrheitstriebes, nicht ein Lustgefühl, oder wie man es nennen will, im Gegensatz zu dem Schönen, wo das Kriterium letzten Endes auf einem Gefühl, dem ästhetischen Genuß, beruht. Das logische Kriterium gründet sich auf die Geltung der Axiome. Diese aber ist durch keinen Zweck bedingt, der als Ideal des Denkens vorausgesetzt werden muß[2]). Für die eigentliche Logik ist der Zweckbegriff gleichgültig. Ihre Resultate kann man verwerten als Methode, um zu einem richtigen Erfolg im Denken zu kommen. Dies aber ist erst eine Folge der eigentlichen logischen Untersuchung, der Abtrennung des Richtigen vom Falschen. Windelband sagt selbst: Bei der Beurteilung kommt es auf die Grade der Zweckmäßigkeit an und daraufhin auch auf die Grade des Beifalls[3]). In der Logik gibt es sicherlich so etwas nicht. Denn die Wahrscheinlichkeit können wir nicht einen Grad der Wahrheit nennen. Ein Ding ist schöner als das andere und der Beifall intensiver, aber ein Satz ist nicht wahrer als der andere, wenn auch seine Wahrheit gesichert sein kann. Ebenso ist das Kriterium der Wahrscheinlichkeit in keiner Beziehung zum Individuum zu erfassen, sondern rein mathematisch zu fixieren. Geht man also beim Wert von der Beziehung zum Individuum aus, vom Beifall oder Mißfallen, so ist die reine Logik keine Wertdisziplin. Windelband gewinnt einen scheinbaren Übergang durch die gleiche Verwendung von Beifall, Billigung und Bejahung. Während beim Beifall aber die Wertung, die Beziehung zum Gefühl, klar ausgesprochen ist, ist sie beim Billigen schon nicht mehr so deutlich, beim Bejahen endlich ist sie nur noch in einer Analogie vorhanden. Ich kann in etwas bildhafter Ausdrucksweise die Bewertung oder den Beifall das Jasagen zu der Existenz eines Gegenstandes nennen.

---

[1]) 276.
[2]) 331.
[3]) 329.

Unter Bejahung versteht man aber dann das Seinsollen und nicht das tatsächliche Sein. Es ist absolut falsch, die Bejahung tatsächlich als eine Wertung aufzufassen. Es gibt Fälle der rein intellektuellen Denktätigkeit, wo ich die Nichtexistenz eines Gegenstandes behaupte, ohne daß mein Fühlen-Wollen dabei in Betracht kommt, im Gegensatz zu den Urteilen über Schönheit und Häßlichkeit. Gründet man nun auch die Logik letzten Endes auf das sogenannte Evidenzgefühl, so wäre dabei das Fühlen doch in anderem Sinne genommen als dann, wenn man den Wert in Beziehung zum Gefühl setzt, denn es würde sich ja nicht um ein Lustgefühl handeln.

Wenn Cohn behauptet, daraus, daß jede Anerkennung einer Tatsache auf dem Gefühl der Evidenz als Beweisgrund beruht, folgt, daß aller Wissenschaft nicht weiter ableitbare Werte zugrunde liegen, die sich als geforderte darstellen[1]), so ist es nicht klar, was man unter dem Wort Wert überhaupt versteht. Schließlich ist es doch kein bloßes Synonym für Wahrheit. Cohn meint, das Prädikat wahr könne keinen konsekutiven Wert aussagen, weil es sinnlos sei zu fragen, ob etwas zu einem Zwecke wahr ist[2]). Ganz genau so wenig sagt es aber einen intensiven Wert aus. Die einzig logisch berechtigte Wertfrage kann nur lauten, ob das Wahre einen Zweck erfüllt und deshalb wertvoll sei[3]).

Nach dem Spezifischen des Wertbegriffs wäre also die Logik keine Wertwissenschaft. Besser wird es auch nicht durch die Beziehung zu der Allgemeingültigkeit. Wie wir oben schon andeuteten, verläßt Windelband den Wert als Inhalt der Beurteilung, um die wertvollen Beurteilungen oder Bewertungen als das Ziel der Philosophie hinzustellen. Er stellt also die These auf, wertvoll sind die allgemeingültigen Beurteilungen. Daß sie Wert haben, das heißt, in einer Beziehung zum Fühlen-Wollen stehen, zeigt er nicht, sondern behauptet sie als dogmatische Werte, als das, was sein soll. Ob die Wahrheit aber sein soll, geht die Logik bei ihrem Problem, welche Sätze wahr sind, nichts an. Der springende Punkt ist doch, daß für die eigentliche logische Untersuchung kein Zweckbegriff bestimmend ist. Allerdings ist die Allgemeingültigkeit die Folge des Evidenzerlebnisses, ob diese aber ein tatsächlicher Zweck ist, der sein soll, fällt dabei nicht ins Gewicht. In der Logik handelt es sich überhaupt nicht um normative Allgemeingültigkeit, sondern um tatsächliche.

---

[1]) Lehre von den Wertungen 234. Im Anschluß an Rickert. Z. f. Phil. u. phil. Kr. 110.

[2]) Vgl. Ästhetik 25.

[3]) Derselbe logische Fehler findet sich beim Schönen a. a. O.

Will ich Urteile finden, die allgemein gelten sollen, so müßte ich doch vorher ein Kriterium haben, wodurch sie sich von anderen unterscheiden. Es hat keinen Sinn, zu sagen, die evidenten Sätze sollen allgemeingültig sein. Denn in der Evidenz liegt die tatsächliche Allgemeingültigkeit eingeschlossen. Windelband bemerkt ausdrücklich, daß die subjektive Evidenz nicht genüge, sondern die teleologische Betrachtung unter dem Zweck der Allgemeingültigkeit dazu kommen müsse[1]). Das hätte aber nur Sinn, wenn man darunter die empirische Majorität versteht, an der ich mein Urteil prüfe. Dies lehnt Windelband selbstverständlich ab. Er spricht von Evidenz der normativen Allgemeingültigkeit. Da diese aber doch wieder in einem subjektiven Erlebnis besteht, so löst sich der Zweck der Allgemeingültigkeit eben wieder in etwas Subjektives auf. So gelingt es auf keinen Fall, die Logik als Zweck oder Wertwissenschaft hinzustellen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß sie eine Disziplin der Psychologie ist, was Windelbrand mit Recht scharf zurückweist[2]). Sie beschäftigt sich nicht mit dem Denken, sonden mit dem Gedachten, sie ist die Lehre von den Urteilsinhalten und damit reine Tatsachenwissenschaft wie die Mathematik, mit der sie allein verwandt ist[3]).

Gerade durch den Vergleich mit der Ästhetik, mit der Windelband sie auf eine Stufe stellt, wird dies deutlich. Mag man den ästhetischen Genuß fassen wie man will, jedenfalls liegt das Kriterium der Schönheit in einer bestimmten Beziehung zum Fühlen-Wollen. Man kann sagen, man beurteilt Gegenstände hinsichtlich eines Zweckes, nämlich der Schönheit. Zur Wertdisziplin wird die Ästhetik aber dadurch, daß die Schönheit selbst als absoluter Wert nachgewiesen werden muß. Diesen Weg hat Windelband nicht eingeschlagen. Nach Windelband wird der Wert im Gegensatz zur Hedonik dadurch zum Prinzip der Ästhetik, daß die inhaltlichen Bewertungen, die auch der Gegenstand der Hedonik sind, ihrerseits unter dem Wert der Allgemeingültigkeit untersucht werden, wobei man aber voraussetzen muß, daß die Allgemeingültigkeit ein empirischer Begriff ist, daß es gewisse Gegenstände gibt, die allen Menschen ohne Ausnahme gefallen, wie der Satz der Identität von allen anerkannt wird[4]). Dies ist nun keines-

[1]) 345.

[2]) 284.

[3]) Vgl. zu dieser Auffassung der Logik Husserls Logische Untersuchungen.

[4]) Daß kein Satz der Logik tatsächlich allgemeingültig ist, können wir Windelband nicht zugeben. Auch Hegel hat beispielsweise den Satz der Identität nur als metaphysische Tatsache geleugnet, nicht als Gesetz der gedachten Gegenstände. Kompliziert wird allerdings das Problem bei ihm durch die Beziehung des metaphysischen Weltgrundes zum Denken selbst.

wegs der Fall. Gibt man nun Windelband die oft betonte Forderung zu, daß der Glaube an die Existenz allgemeingültiger Beurteilung die Voraussetzung für die Philosophie sei, so müssen wir doch eine kritische Methode haben, sie zu finden. Die Evidenz, die Windelband für alle Normen proklamiert, verliert sofort ihren Sinn, wenn man sie aus dem Zusammenhang der Logik herauslöst. Sie knüpft sich ja nicht an die Beurteilung, sondern an die beurteilten Urteile. Wo es sich aber nicht um solche handelt, kann auch von Evidenz keine Rede sein.

Windelband stützt sich auf die normative Allgemeingültigkeit. Das Problem der Ästhetik, welche Beurteilungen allgemein gültig sein sollen, löst er also mit der Antwort: die, die allgemeingültig sein sollen. Das Kriterium, daß sich nur durch den kritischen, nicht den dogmatischen Wertbegriff finden läßt, bleibt dahingestellt. Wie sich aus der Forderung der Allgemeingültigkeit das ethische Kriterium nicht finden läßt, was Windelband ja selbst zugegeben hat[1]), so läßt sich auch für die Ästhetik daraus nichts entnehmen. Er stellt das ästhetische Fühlen als Pflicht hin. „Wer an ein Ideal der Schönheit glaubt, der weiß, daß nur gewisse Anschauungen ihm gefallen sollten, und daß andere, welche ihm vielleicht vermöge der naturnotwendigen Erregung bestimmter Gefühle wirklich gefallen, dies nicht tun sollten."[2]) Selbst wenn dies richtig ist, wäre es für die Wissenschaft der Ästhetik ganz belanglos. Nun scheint es mir einer anderen Äußerung von Windelband direkt zu widersprechen. Er stellt nämlich die Vornahme, korrekt fühlen zu wollen, als eine Unmöglichkeit hin[3]). Erkennt man aber die normale Gefühlsweise im Gegensatz zu der wirklichen an und spricht von einer Pflicht, nur normal zu fühlen, so müßte man doch auch die Möglichkeit der Realisierung dieser Pflicht zugeben. Rein inhaltlich würde ich es für eine Verarmung des Lebens halten, wenn man alles nicht ästhetische Gefallen als nicht sein sollend hinstellt. Diese Forderung ist in ihrer Allgemeinheit ethisch ungerechtfertigt. Nun gibt es Kunstwerke — rein empirisch genommen —, die uns angenehm sind, die wir aber ästhetisch nicht genießen können. Etwas ähnliches macht z. B. Nietzsche den Wagnerschen Opern zum Vorwurf, indem er behauptet, daß die Wirkung dieser Werke nur eine rein sinnliche, aber kein ästhetisches Genießen ist. Nun ist es möglich, daß wir uns in solchen Fällen der Wirkung der reinen Annehmlichkeit nicht

[1]) 386.
[2]) 283.
[3]) 302.

erwehren können und es uns selbst vorwerfen, daß das ästhetische Mißfallen diese Annehmlichkeit nicht besiegt. Wir empfinden es als Mangel unsrer eignen ästhetischen Bildung. In Berücksichtigung der ganzen Kultur, soll das, was mit dem Anspruch auftritt, Kunst zu sein, auch wirklich Kunst sein, d. h. nur ästhetisch wirken, weil es sonst eine Erniedrigung der Kunst und eine Unkultur des Publikums bedeuten würde. Ebenso ist für die Pädagogik allein das ästhetische Fühlen vor dem Kunstwerk berechtigt. Daraus folgt aber nicht, daß allgemein das ästhetische Fühlen, das normale, das seinsollende gegenüber dem anderen ist. Dieses Merkmal würde uns zur Bestimmung des Schönen nichts helfen. Mit der Besinnung auf das Normalbewußtsein[1]) proklamiert man das mystischste Wunder. In irgendeinem nicht näher charakterisierten Erlebnis bemerken wir beim Denken gewisser Normen für die Bildung von Gegenständen plötzlich, daß einige Normen tatsächlich durchgeführt werden sollen, oder einige Anschauungen, die uns gefallen, sind von den anderen ausgezeichnet dadurch, daß wir wieder auf jene rätselhafte Weise merken, gerade sie sollen sein und die anderen nicht. Von dieser Evidenz, die keineswegs etwas mit logischer Evidenz zu tun hat, weiß ich aus eigener Erfahrung nichts. Man verwechselt doch wohl folgendes: Mit der Behauptung, dies Werk ist schön, sage ich zugleich, jeder, der ästhetisch genießen kann, muß es auch schön finden. Aber etwas ganz anderes ist die Behauptung, beim Genießen des Werkes habe ich das Bewußtsein, daß es allen gefallen soll. Daß alle ästhetisch fühlen sollen, ist eine ethisch kulturelle Forderung, aber kein notwendiges im Bewußtsein auftretendes Erlebnis, wenn ich die Gesetze der Ästhetik denke oder sie in einem Werk realisiert finde: Windelbrand hat das Wesen der Schönheit, ihren absoluten spezifischen Wert in bezug auf das Fühlen, nicht untersucht, sondern seiner Erörterung lediglich das Seinsollende als Wert untergelegt. Wir werden der Ästhetik nicht die Aufgabe stellen, daß normale Fühlen zu finden, sondern wir werden nach der überpersönlichen Befriedigung fragen, die nicht durch individuell zufällige Gefühlswirkung bedingt ist. Damit erst könnten wir von Allgemeingültigkeit der Beurteilung sprechen.

Auf Grund der Windelbandschen Anschauungen hat Jonas Cohn eine Ästhetik versucht. Die behaupteten Tatsachen, die geistreichen Beobachtungen und Bemerkungen sollen hier nicht kritisiert werden, sondern nur ihre Entwicklung aus dem Wertprinzip. Anstatt von der Wirkung des Kunstwerkes, auf seinen Zusammenhang mit dem

---

[1]) 68f.

Erleben einzugehen, geht Cohn von dem Forderungscharakter des Schönen aus und findet ihn in der Forderung des Kunstwerks, nacherlebt zu werden[1]). Spricht man aber von einem Forderungscharakter der Wahrheit und Pflicht, so meint man natürlich die ethische Forderung, wahrhaft zu sein und pflichtgemäß zu handeln. Was soll dazu aber die Analogie in dem Schönen sein, die Cohn ausdrücklich behauptet? Man könnte darunter nur verstehen, daß die Schönheit sein soll, ebenso wie die Wahrheit und die Pflicht. Die inhaltliche Forderung nacherlebt, zu werden, ist dagegen etwas, was sich aus der Schönheit als Wert nie ergibt. Daß es sich in der Kunst um das Nacherleben handelt, was ich keineswegs bestreite, ist hier eine absolute petitio principii. Bezeichnet man weiter die klare Anschauung als Forderung, weil sie an die logischen Werte anknüpft, die ihrerseits beweisbar sind[2]), so versteht man erstens hier wieder unter Forderung das formale Seinsollen. Die Anschauung soll klar sein. Zweitens ergibt sich dies aus einer Verwandtschaft mit der Logik keineswegs. Cohn bemerkt ja ausdrücklich, daß das Seinsollen der Wahrheit nicht beweisbar ist, sondern nur, daß es eine Wahrheit gibt[3]). Wie kann sich aber dann daraus das Seinsollen der klaren Anschauung ergeben? Ähnlich leitet man dann aus der Tatsache, daß das Schöne ein intensiver Wert ist, ab, daß es sich um die Gestaltung in der Kunst handelt, analog, wie Kant das Formale als Prinzip des Schönen bewiesen hat. Doch kann sich daraus immer nur die Tatsache ergeben, daß es sich um „etwas Formales" und nicht um die Wohlgefälligkeit des Inhalts handelt. Worin aber die Form besteht, was gerade ästhetische Form besagt, das läßt sich daraus nicht herleiten. Auch Kant ist es letzten Endes nicht gelungen. Dazu sind noch andere Gesichtspunkte erforderlich.

Das Normalbewußtsein dient nun Windelband auch dazu, um zu einem Resultat in der Ethik zu kommen. Hier verzichtet er von vornherein auf den Zusammenhang des Wertes mit dem Beifall oder Mißfallen. Seine Darlegung läuft darauf hinaus, daß Handlungsweisen als seinsollend gedacht werden, die auch tatsächlich gesollt werden. Nun ist hier eben der Gegenstand das Sollen. Die Pflicht ist nicht ein unbeweisbares Axiom wie der Satz der Identität[4]), sondern sie ist nur die Form der Gegenstände, die untersucht werden. Auch die Unmoral behauptet ein Sollen, das andere nur

---

[1]) Ästhetik 38.
[2]) 76.
[3]) 41 Anm.
[4]) 68.

nicht als solches zugeben. Die Frage ist, welches Sollen ist gerechtfertigt. Auch hier lautet die Antwort, das, was von allen anerkannt werden soll. Dies ist eben das normale Sollen, was aber so lange eine inhaltslose Tautologie ist, bis wir nicht wieder in jenen mystischen Akt, durch das Auftreten des Normalbewußtseins des „deus ex machina“ erfahren, was nun eigentlich sein soll. Schließlich ist es ja doch so, daß Windelband eine ethische Forderung aufstellt und behauptet, daß das Normalbewußtsein sie verlange. Auf diesen Zirkel hat er ja selbst hingewiesen[1]). Kritisch können wir aber solch ein System nicht nennen. Der Skeptizismus wird hier lediglich durch Behauptungen widerlegt, die noch dazu nach der psychologischen Seite hin durch die Erfahrung nicht im geringsten gestützt sind. Nach Windelband besteht die Kardinalfrage der Ethik darin, was die Aufgabe der Gesellschaft ist[2]). Wichtiger aber wäre die, warum ist diese Aufgabe für das Individuum verpflichtend. Auch die Berufung auf die Geschichte als zweites Element der wissenschaftlichen Ethik nützt hier nichts. Vom Sein führt nun einmal kein Weg zum Sollen. Als Weltanschauung soll gegen die Windelbandsche Ethik nichts gesagt sein. Um aber kritisch zu bestimmen, was Bedeutung hat, müssen wir einen Anhaltspunkt haben, und dieser kann nur in dem Eudämonismus bestehen. Welche Handlung muß das Individuum befriedigen? Der Behauptung Windelbands, daß der Glaube an das Normalbewußtsein die notwendige Voraussetzung der Philosophie ist, kann man mit gutem Recht die andere entgegenstellen, daß die Möglichkeit, transzendentalpsychologisch, d. h. aus dem Wesen des Menschen, die Allgemeingültigkeit der Werte herzuleiten, ihre Voraussetzung sei, was Windelband bestreitet[3]). Mit seiner Methode gelangt er jedenfalls in einen Zirkel, aus dem ihm nur die Konstatierung eines realen Erlebnisses befreit, das durch die empirische Erfahrung nicht bestätigt wird.

Kapitel II.

Transzendentalpsychologie des absoluten Wertes.

Das Windelbandsche System scheiterte, weil es die Beziehungen des Wertvollen zum Gefühl nicht berücksichtigte, sondern einzig danach suchte, was sein soll. Im diametralen Gegensatz dazu steht nun die philosophische Güterlehre von Döring. Döring gründet seine

---

[1]) 342.
[2]) 401.
[3]) 334.

Wertlehre auf die Bedürfnisse, und soweit er nicht in ihnen reale Elemente der Seele sieht, können wir ihm darin folgen. Nur werden wir nicht das Hauptgewicht auf die Frage legen, ob Glückseligkeit möglich ist. Um solch eine wissenschaftliche Widerlegung des Pessimismus kann es sich für uns nicht handeln. Die Frage ist insofern ungerechtfertigt, als kein Pessimismus mir beweisen kann, daß notwendig etwas meine Unlust erregen muß. Ob man zufrieden oder unzufrieden ist, ist nicht allein davon abhängig, was man erlebt, sondern hauptsächlich davon, wie man es erlebt. Eben deshalb kann auch keine Güterlehre beweisen, daß ein deutlich merkbares Überwiegen der Lust gegenüber der Unlust möglich ist. Das läßt sich nicht beweisen, sondern das ist eine Tatsache, die wir jeden Moment erleben können. Daß jeder Mensch zufrieden sein kann, ergibt sich unmittelbar daraus, daß keine naturgesetzliche Notwendigkeit zwischen dem aufgezwungenen Lebensschicksal und der Stellungnahme dazu besteht. Mit dieser einen Bemerkung wird der „Beweis", daß Glückseligkeit möglich ist, überflüssig. Auf die spezielle Beweisführung gehe ich nicht ein. Für Döring kam es darauf an, daß es relativ konstante Bedürfnisse gibt, die im allgemeinen befriedigt werden können, denn er wollte nur Güter überhaupt und dadurch die Möglichkeit der Glückseligkeit nachweisen. Wir aber fragen nur nach dem Sinn des absoluten Wertes. Für uns kommt es darauf an, ob es eine Befriedigung gibt, die nicht von einer individuellen zufälligen Organisation abhängig ist, sondern von dem Allgemein-Menschlichen, oder, von der Seite des Bedürfnisses aus gesehen, ob sich aus der Natur des menschlichen Seelenlebens heraus ein Bedürfnis ergibt. Damit hätten wir das Prinzip des absoluten Wertes gefunden. Denn dieser unterscheidet sich eben von dem relativen dadurch, daß er sein Dasein nicht der Gefühlswirkung auf ein spezielles Individuum verdankt. Stellen wir ihn als das schlechthin Seinsollende hin, so haben wir keine Möglichkeit, ihm kritisch einen Inhalt zu geben. Wir müssen einen Anhaltspunkt haben, um das zu finden, was Bedeutung hat, und dieses ist uns allein in der Befriedigung gegeben. Wir dürfen aber nicht von der empirischen Sozial-Psychologie ausgehen, indem wir statistisch feststellen, was man wertet, sondern wir müssen die Untersuchung transzendentalpsychologisch führen. Aber falsch wäre es, hier einen Gegensatz zu der „Erfahrung" zu sehen. Auch die Transzendentalpsychologie geht konsequent von der Erfahrung aus. Nur untersucht sie nicht den Verlauf des individuellen Seelenlebens. Wir haben aus dem Wesen des spezifisch menschlichen Seelenlebens heraus das reine Wollen zu finden.

Auf diesem transzendentalpsychologischen Standpunkt steht auch Münsterberg in seinen tiefgehenden und ausführlichen Untersuchungen zur Philosophie der Werte. Auch er geht von der überpersönlichen Befriedigung aus, von dem reinen Wollen, das unabhängig von individuellen Modifikationen im Wahren, Guten, Schönen Heiligen seine Befriedigung findet. Nur hat er darauf verzichtet, dieses reine Wollen irgendwie kritisch zu begründen. Den Willen, daß es eine wirkliche Welt gibt, werden wir als reines Wollen kritisch nicht gelten lassen können.

Er geht von der Tatsache aus, daß die Erfüllung eines Willens Befriedigung gewährt, und sucht zu beweisen, daß diese Befriedigung nicht aus einer erreichten Lust, sondern nur aus der Verwirklichung des Zieles resultiert. Er argumentiert folgendermaßen: Wir streben überhaupt nicht nach Lust, denn diese ist nur die Empfindung der Bewegungsreaktion, um einen Reiz festzuhalten, somit kein an sich angenehmer Bewußtseinsinhalt. Ja, sie ist sogar schon mit der bloßen Vorstellung des Zieles assoziativ verbunden und nicht erst mit der Verwirklichung. Wir streben nur nach der Verwirklichung des Ziels, handelt es sich um einen Geschmack, nach der Verwirklichung des Reizinhaltes, nicht wegen der Lustbetonung, sondern wegen des Reizinhaltes. Folglich befriedigt allein die Verwirklichung[1]). Diese Argumentation ist im höchsten Grade anfechtbar und legt den Grund zu einer Zweideutigkeit im Begriff der Wirklichkeit, die für das Spätere von Bedeutung ist.

Zunächst nimmt sich die „Befriedigung“ in der Theorie von Münsterberg sehr fragwürdig aus. Er hat sich über ihr Verhältnis zur Lust, auf dem seine ganze Werttheorie beruht, überhaupt nicht ausgesprochen. Ein Fehler, der aus seiner Geringschätzung der beschreibenden Psychologie resultiert. Die Lust eine Reaktionsempfindung zu nennen, werden wir unbedingt als falsch bezeichnen müssen[2]). Sie ist in keinem Falle eine Bewegungsempfindung, die mit der Reizvorstellung schon gegeben ist, und darum ist es sehr irreführend, zu behaupten, wir streben nach der Verwirklichung des Reizinhaltes wegen des Inhaltes und nicht wegen der Lustbetonung. Gehen wir kritisch von den Tatsachen aus, so streben wir nach dem Inhalt, weil sein Erleben eben angenehm ist.

Daß die Verwirklichung des Inhaltes befriedigt, weil es die Lust nicht sein kann, dieser „indirekte Beweis“ ist an sich unzulässig. Wir können in der Psychologie nur das unmittelbar Gegebene be-

---

[1]) Vgl. Philosophie der Werte 67 f.

[2]) Vgl. oben 13.

schreiben. Finden wir aber hier ein Erlebnis, Befriedigung vor, so können wir dies überhaupt nicht aus einer Analyse des Willens und Gefühls „erklären“. Wir haben uns von vornherein darüber schlüssig zu werden, ob wir mit diesem Wort dasselbe bezeichnen wie mit dem Urteil über die Annehmlichkeit, und wenn wir dies verneinen, so haben wir die Befriedigung aus dem unmittelbaren Erlebnis heraus verständlich zu machen. Wir können die Befriedigung begründen durch Zurückführung auf eine allgemeinere Tatsache, wir können aber nicht indirekt beweisen, daß es nicht die Lustbetonung sein kann, welche diese Befriedigung begründet oder mit ihr identisch ist. Die Tatsache, daß die Verwirklichung des Zieles befriedigt, werden wir nicht leugnen, nur werden wir fest im Auge behalten, daß sich diese Befriedigung an die Verwirklichung eines „gewollten“ Zieles knüpft, was Münsterberg nicht getan hat. Wollen wir dies verständlich machen, so werden wir sie auf die allgemeinere Tatsache, den Willen zur Macht, oder wie man es nennen will, zurückführen. Die Erhöhung des Selbstgefühls, das Bewußtsein der eigenen Macht, ist das Befriedigende, wenn das Gewollte verwirklicht ist.

Nur diese Befriedigung über die Erreichung eines Zieles können wir als reales Erlebnis zugeben. Spricht man im allgemeinen von der Befriedigung des Willens durch die Verwirklichung des Gewollten, so bezeichnet man damit kein selbständiges Erlebnis mehr, sondern nur die Tatsache, daß man nicht mehr will. Man dreht sich in diesen Fragen nach Wille, Lust, Befriedigung usw. nur gar zu leicht im Kreise. Der Wille ist kein Element oder ein Vermögen, dessen Befriedigung uns befriedigt. Willensbefriedigung heißt „nicht mehr wollen“. Was dabei real vorliegt, ist die Befriedigung an der gewollten Tatsache oder die Befriedigung über die Erreichung des Ziels, die nicht notwendig und ausnahmslos mit jedem Willensakt verbunden ist. Eine nebenhergehende Befriedigung lediglich durch die objektive Verwirklichung des Gewollten gibt es nicht. Dies ist von der allergrößten Bedeutung für unsere Kritik.

Zunächst ist die Definition der Verwirklichung von vornherein auf das später zu Beweisende zugeschnitten. Münsterberg definiert die Verwirklichung dem Vorgestellten gegenüber als den „Zustand, wenn das Festgehaltene uns eine neue bestimmte Handlungsweise ermöglicht“. Bringe ich eine Frucht an die Lippen, so „wird erst durch die Erreichung des beabsichtigten Erfolges die eigentliche Tat möglich, in der jener Inhalt seinen Sinn sucht. Erst bei der Verwirklichung kann ich die Frucht saugen“[1]). Diese Zurückführung

---

[1]) 73.

auf die Handlung, die durch die Verwirklichung möglich wird, erscheint mir unnötig. Wenn mein Ziel das Saugen der Frucht ist, so wird dies nicht durch die Verwirklichung möglich, sondern das Saugen ist doch selbst die Verwirklichung. Die Ermöglichung einer Handlungsweise hat mit dem Sinn der Verwirklichung nichts zu tun. Gerade wenn wir mit Münsterberg von dem ursprünglichen Erlebnis ausgehen, so finden wir dort den unmittelbaren Gegensatz des Vorstellens und des Erlebens der Wirklichkeit; Verwirklichung ist das reale Dasein eines Gegenstandes, der vorher nicht wirklich, sondern nur vorgestellt war. Um die Tautologie, Wirklichkeit durch Sein oder Existenz zu definieren, werden wir nicht hinwegkommen. Diese Definition von Verwirklichung ist sehr naiv, aber meines Erachtens die einzig mögliche. Der Grund, weswegen Münsterberg sie nicht gibt, ist klar. Nach ihm gibt es einen Willen, der sich darauf richtet, daß es eine Welt gibt. Dabei kann man natürlich nicht von einem Erlebnis der Wirklichkeit ausgehen. Aber dieser Willensakt ist eine ungerechtfertigte Hineinziehung der Fichteschen Metaphysik in die reale Psychologie. Für diese gibt es keine Forderung, keinen Willen, keine Tathandlung, daß es eine Welt gibt[1]), sondern nur die Tatsache. Bei Münsterberg bekommt jetzt das Wort Wirklichkeit einen ganz anderen Sinn, der nun grade nicht aus dem ursprünglichen Erlebnis genommen ist. Das Überpersönliche ist das Wirkliche. In diesem Gedanken berührt sich Münsterberg mit der Scholastik des Mittelalters. In Wahrheit ist es derselbe Gedanke, der dem System des Johannes Scotus Eriugena zugrunde liegt. Dort heißt es, je allgemeiner, desto mehr Realität. Das Individuelle hat die geringste Wirklichkeit. Genau dasselbe finden wir hier von Münsterberg von der Seite des Objekts auf die des Erlebnisses übertragen. Das persönliche Erlebnis ist noch nicht wirklich. „Wer alles Erleben nur just als sein persönliches Erfahren auffassen will, alles Geschehen nur nach seinem Behagen und Unbehagen abstuft, der will keine wirkliche Welt. Mond und Sterne sind für ihn persönliche Gefühlswerte, Freunde und Feinde sind Erlebnisse seines persönlichen Bewußtseins.“[2]) Nichts hat Gültigkeit hinaus über das Erfahrenwerden. Aber was hat das alles mit der Wirklichkeit der Welt zu tun, wenn wir von dem ursprünglichen Erlebnis ausgehen? Nach Münsterberg ist das wirklich, was nicht einmal erlebt wird, sondern von mehreren oder mehrere Male, und darum ist er in die ganz gleiche Metaphysik verstrickt wie jene Scholastiker.

---

[1]) 79.
[2]) 74.

Wer nicht auf dem Standpunkt des Solipsismus steht, für den ist die Welt wirklich, auch wenn Freunde und Feinde Erlebnisse seines persönlichen Bewußtseins sind. Mit der Wiederkehr eines Erlebnisinhaltes bei anderen Menschen oder im eigenen Erleben wird die Welt nicht wirklicher, als sie mir im unmittelbaren Bewußtsein entgegentritt. Hier spielt nun jene erste Argumentation über die Verwirklichung hinein, daß die Wirklichkeit der Welt das absolut Wertvolle ist, das unabhängig von Lust und Unlust Befriedigende. „Wer da will, daß die Erlebnisse als eine selbständige Welt gelten, der muß nun offenbar jedes Erlebnis mit dem Verlangen erfassen, daß es in dem dahinrauschenden Strom seiner Erlebnisse sich selbst behanpte. Wenn jedes Erlebnis in sich vereinzelt nur auftauchte, um spurlos zu verschwinden, so hätten wir eben keine Welt. Das Sichselbstbehaupten kann nun aber doch nur darin bestehen, daß jedes in einem neuen Erlebnis wiederkehrt, daß also ein neues, neuen Zwecken dienendes Erlebnis mitdem alten in eins gesetzt wird — das aber war genau die Beziehung, die wir als Verwirklichung kennen lernten, und jede Verwirklichung ist für den Erlebenden eine Befriedigung."[1]) Um hier den täuschenden Schein aufzudecken, darum untersuchten wir oben den Begriff der Befriedigung und der Verwirklichung. Es ist nicht wahr, daß jene eben hervorgehobene Beziehung dasselbe ist wie jene befriedigende Verwirklichung. Damals handelte es sich um ein Wirklich-Werden eines nur Vorgestellten, eines Unwirklichen, und nur weil die Verwirklichung gewollt war, trat jene Befriedigung ein. Hier aber handelt es sich um die Wiederholung eines Gegenstandes, der schon das erste Mal als wirklich erlebt wurde. Nicht um ein Wirklich-Werden, sondern um die Wiederholung des Wirklichen handelt es sich jetzt, und von einer Befriedigung daran kann keine Rede sein. So löst sich das Ganze eben in ein Spiel mit dem Worte Wirklichkeit auf; Münsterberg hat uns keineswegs gezeigt, daß die bloße Wiederkehr des Erlebnisses absolut wertvoll ist, daß sie befriedigt.

Mit diesem reinen Wollen der wirklichen Welt weist man einerseits Werte nach, die wir in der Erfahrung als solche nicht vorfinden, andererseits gelingt es nicht, alle Werte darauf zurückzuführen.

Daß die Wissenschaft einen Wert darstellt, ist nach Münsterbergs Theorie nicht einzusehen. Da nun gerade an diesem Punkte sich sein Standpunkt am klarsten ausspricht, so ist es angebracht, etwas näher auf ihn eingehen.

---

[1]) 75.

Er unterscheidet Daseins- und Zusammenhangswerte. Nicht die Erkenntnis des Daseins, sondern das Dasein selbst hat absoluten Wert oder der Wert des Existential-Urteils als Akt der Anerkennung ist gleichbedeutend mit dem Wirklichkeitswert des Beurteilten[1]). Der anerkannte Tatbestand hat logischen Wert[2]). Was er aber dabei unter „logisch“ versteht, ist mir nicht klar; denn wenn man auch das Dasein der Welt für wertvoll hält, so hat es doch keinen logischen Wert. Ebenso unverständlich finde ich es, wenn er behauptet, diese Anerkennung verlange den Willensakt der Bewertung des Erlebnisses als daseiend[3]). Geben wir auch zu, daß wir eine daseiende Welt wollen, und daß das Dasein wertvoll ist, so ist doch die Erfahrung oder Anerkennung dieses Daseins kein Willensakt oder eine Bewertung. Hier steckt der Irrtum, der zu der oben abgelehnten Behauptung führte, ein Urteil sei ein teleologischer oder voluntaristischer Akt[4]). Die Anerkenunng der Existenz hängt doch nicht von meinem Willen oder meinem Werten ab, sonst könnte ich doch alles als daseiend anerkennen, wenn ich nur wollte. Nun kann ich mich hier nur auf persönliche Erfahrungen stützen und muß entschieden behaupten, daß es mich nicht im geringsten befriedigt, wenn mein Nachbar und ich dasselbe Objekt als wirklich erleben[5]), wodurch ich also die Gewißheit erhalte, nicht zu halluzinieren. Diese Freude über die geistige Gesundheit ist meines Erachtens mehr als billig und wird wohl selten im Leben auftauchen.

Ähnlich liegt es nun mit den Zusammenhangswerten. Während es bei den Daseinswerten genügte, festzustellen, daß der Gegenstand auch von anderen Subjekten erlebt wird, so wird hier noch außerdem verlangt, daß er nie aufhört, wirkliches Objekt zu sein[6]). Die logisch sich ergebende Tatsache, daß nichts auf der Welt verschwindet, und aus Nichts Nichts wird, die Unveränderlichkeit der Substanz, sieht Münsterberg als einen absoluten Wert an. Auch darin aber kann ich aus eigener Erfahrung nichts Befriedigendes sehen. Daneben ist nun eins noch von größter Wichtigkeit. Mit dem Nachweis dieser Tatsache, der sich logisch führen läßt, mit dem Bewußtsein, daß es so ist, wäre, das reine Wollen befriedigt. Der Wert der Naturwissenschaft würde dann hinfällig werden. Der Nachweis, daß sich ein und dieselbe Substanz ver-

---

[1]) 86.
[2]) 85.
[3]) 86.
[4]) Vgl. oben. 16.
[5]) 96.
[6]) 212.

ändert, ist doch nicht identisch mit den einzelnen Erkenntnissen der Naturwissenschaft. Andererseits wird doch Münsterberg nicht behaupten wollen, daß nur das momentane Erleben des naturwissenschaftlichen Experimentes im Laboratorium befriedigt. Abgesehen von den absurden Konsequenzen, zu denen das führen würde, handelt es sich gar nicht bei dem Experiment immer um ein tatsächliches Überführen der Substanz. Bekanntlich kann ich die Atome des Chemikers, auf denen allein theoretisch diese Überführung beruht, überhaupt nicht real erleben. Das ist nun von der allergrößten Wichtigkeit. Ausdrücklich wird uns versichert, daß bei der Frage nach Ursache und Wirkung die Tatsache des Zusammenhanges zwischen den beiden Phasen des identischen Teils im System der Natur die Befriedigung auslöst[1]). Habe ich mir also einmal logisch die Tatsache der Identität der Substanz und damit des ewigen Zusammenhangs in der Zeit klar gemacht, so brauche ich gar kein Verlangen zu tragen, zu wissen, nach welchen Gesetzen sich die Veränderung der identischen Substanz im einzelnen vollzieht. Gerade dies ist aber der Inhalt der Naturwissenschaft. Und darum eben müssen wir behaupten, daß der Wert der Erkenntnis, wie sie die Naturwissenschaft bietet, bei Münsterberg nicht nachgewiesen ist. Er kennt allerdings keinen Gegensatz zwischen Natur und Naturwissenschaft, aber wir werden ihm darin nicht folgen können. Bei den Daseinswerten liegt die Sache anders. Hier kann man insofern Urteil und Tatbestand gleichsetzen, als dieser, nämlich die Existenz im Einzelfall, erst im Urteil uns zum Bewußtsein kommt. Bei den Zusammenhangswerien trifft dies aber nicht zu. Der logisch festgestellte Zusammenhang ist hier vollständig zu trennen von dem Wissen, welche spezielle Gesetzmäßigkeit vorliegt. Die Tatsache, daß ein Zusammenhang da ist, konstituiert sich nicht erst in dem speziellen Urteil, wie das Dasein in dem Existentialurteil. Die Naturwissenschaft wäre nach Münsterberg wertlos, denn sie trägt auch nicht etwa dazu bei, die metaphysischen Sätze zu verifizieren[2]). Von hier aus können wir Münsterbergs Ansicht, daß das Allgemeine und das Gesetz nicht das Ziel und den Wert der Naturwissenschaft darstellten, kritisch untersuchen[3]). Nach ihm hat sie es mit der Darstellung

---

[1]) 123.

[2]) Der Nachweis der Erhaltung der Energie war kein naturwissenschaftlicher Beweis des metaphysischen Satzes, daß nichts in der Welt verloren geht, sondern gab nur die Rechtfertigung einer mit sich identischen Größe, „Energie“, in der Welt.

[3]) 127 ff.

des einmalig ablaufenden Naturzusammenhanges zu tun. Er meint, Newton, Lavoisier und Helmholtz wären große Naturforscher geworden, „auch wenn sie ohne Organe für allgemeine Begriffe und kausale Gesetze geboren wären.“[1]) Das Gesetz sei „in gewissen Fällen“ ein Hilfsmittel, die Darstellung des Einzelfalles ist das allein Wertvolle. „Wenn wir behaupten, daß es die Aufgabe des Naturforschers sei, sich grundsätzlich um den einen wirklich gegebenen Naturverlauf zu kümmern und ihn in seiner tatsächlichen Gegebenheit als Zusammenhang zu verstehen, so würdigen wir die wirkliche Arbeit des Naturforschers besser, als wenn wir seine Aufgabe in der Gewinnung abstrakter Wahrheiten suchen.“[2]) Aber hier konstruiert man doch willkürlich einen Gegensatz oder faßt den Begriff „abstrakte Wahrheit“ einfach falsch auf. Man verwechselt Tatsächlichkeit mit Einzelfall. Auch das allgemeine Gesetz hat nur Sinn in bezug auf die Tatsächlichkeit, und es wäre wirklich nicht notwendig gewesen zu sagen, daß die Gesetze über die Säuren in der Chemie wertlos und sinnlos wären, wenn sie nicht mit behaupten würden, daß es auch Säuren in der Welt gibt[3]). Man stellt damit die abstrakte Wahrheit als Phantasiegebilde hin, mit der es die Naturwissenschaft allerdings nicht zu tun hat. Wer eine allgemeine Theorie formuliert, verlangt nur, daß sie sich am Einzelfall verwirklichen läßt[4]). In denn aber dies identisch mit der Forderung, daß es die Naturwissenschaft nur mit der Darstellung des einmaligen Ablaufes der Dinge zu tun hat? Hat diese Forderung überhaupt einen Sinn? Münsterberg betont, daß die sogenannten Gesetze unmöglich sind, weil die Bedingungen der beobachteten Vorgänge stets wechseln, also es sich nur immer um praktische Verallgemeinerung handeln kann, also auch nur um praktische Zweckmäßigkeitsregeln für die Erwartung. Wollten wir aber seine eigene Forderung mit der realen Möglichkeit in der Welt vergleichen, so würden wir überhaupt keinen Sinn mehr in ihr finden. Nie und nimmermehr ist es auch nur annähernd möglich, einen noch so kleinen Ausschnitt der Welt in den folgenden überzuführen, niemals kann ich den Verbleib der Atome aufzeigen. Eine Flüssigkeit verdampft. Nach Münsterberg hätte die Wissenschaft uns aufzuzeigen, daß die Substanz dadurch nicht verändert wird, daß die Atome dieselben bleiben, daß die Welt vor und nach der Verdampfung identisch ist. Dies ist

[1]) 131.
[2]) 133.
[3]) 132.
[4]) 131.

aber auch nicht in dem geringsten Annäherungsgrade möglich. Und was hätte dies auch für einen Zweck? Würde ein Chemiker täglich das Exempel wiederholen und uns zeigen, wo die verdampften Teile räumlich in jedem Falle bleiben — selbstverständlich wird es in jedem einzelnen Falle verschieden sein —, so hätte er nach Münsterberg absolut Wertvolles geleistet, was dem normalen Menschen die reinste Befriedigung gewährt. Wohlgemerkt sind das die strikten Konsequenzen von Münsterbergs Anschauung, daß nämlich nur die Tatsache, daß die Welt identisch bleibt, und ein ewiger Zusammenhang da ist, wertvoll ist, und daß die Naturwissenschaft diesen einmalig ablaufenden Zusammenhang darzustellen hat. Das Gesetz ist „nur" ein Hilfsmittel; in Wahrheit ist es das einzige Mittel, ohne das Gesetz wäre die Aufgabe einfach sinnlos. Darin aber, daß es ermöglicht, die Veränderungen im Weltall als Fortdauer des Gegebenen aufzufassen, werden wir nach dem Gesagten keinen speziellen Wert sehen. Noch ablehnender müssen wir uns vielleicht gegen Münsterbergs Auffassung der Geschichte[1]) verhalten, wenn wir uns auf erkenntnistheoretischen Boden stellen. Die Arbeit ist ein klassisches Beispiel für die Systematisierung der Welt auf Grund eines Prinzips, das absolut überall aufgezeigt werden muß, Wir werden es nur als geistreiche Analogie gelten lassen, wenn man behauptet, daß kein Wollen in der Welt verloren geht. Wir sollen uns dadurch befriedigt fühlen, daß das Wollen der wirklichen Welt erhalten und mit anderem Wollen identisch bleibt. Denn damit stellt sich der rein befriedigende Zusammenhang dar, analog der Beharrung der Atom-Substanz in der Natur. Auch hier werden wir natürlich die Geschichte als Wissenschaft von der Tatsache trennen müssen. Ich glaube nicht, daß sich ein Mensch dadurch befriedigt fühlt, daß die Person X Darwinist, Wagnerianer, Marxist und Calvinist ist[2]). Nicht das geschichtliche Wissen, die Erfassung der Persönlichkeit, das Verstehen ist wertvoll, sondern die Tatsache, daß der Wille Darwins, Wagners hier wiederkehrt. Ob wir allerdings hier noch von Identität der Willen sprechen dürfen, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Aber wenn auch, so liegt in der Tatsache für mich keineswegs etwas Wertvolles. Ausdrücklich wird der Entwicklungsgedanke an dieser Stelle abgelehnt. Die Wiederkehr des Willens der Giordano Bruno zum Tode verurteilt hat, ist nach dieser Theorie genau so wertvoll wie jeder andere. Natürlich wird der Wert der Geschichtswissenschaft wieder ganz zurückgestellt, wenn man einmal

---

[1]) 179.

[2]) 167 ff.

allgemein die Tatsache des Zusammenhanges behauptet hat. Dieselbe metaphysische Analogie finde ich auch da ausgesprochen, wo man behauptet, das Wachstum der Pflanzen sei absolut wertvoll[1]). Unter wertvollem Werden, Entwicklung versteht Münsterberg das gewollte Anderswerden, aber ausdrücklich hängt der Wert nicht von dem Wert des Zieles ab, sondern nur davon, daß das eintritt, was gewollt war. „Das Samenkorn, das eine Sonnenblume sein will, mag sich entwickeln; verkümmert es, bleibt es unverändert, verdorrt das erste Pflänzchen, so wird der Wert nicht erfüllt, und wächst da, wo wir die Sonnenblume erwarteten, ein Rosenbusch, so ist von Entwicklung wiederum nicht die Rede“[2]). Von einem Willen des Samenkorns, zur Sonnenblume zu werden, kann man doch nur auf dem Boden einer Metaphysik sprechen, die dem naiven Menschen völlig fern liegt. Andererseits kann ich in der Tatsache selbst nichts absolut Wertvolles sehen.

Nach Münsterberg gäbe es überhaupt nichts, was nicht absolut wertvoll wäre. Das Entstehen des Rosenstrauches da, wo wir die Sonnenblume erwarteten, wäre auch absolut wertvoll, weil dabei die Atome erhalten bleiben. Noch einmal möchte ich daran erinnern, daß nach Münsterberg nicht die Erkenntnis, wie dieser Vorgang geschieht, sondern die Tatsache, daß der Zusammenhang besteht, wertvoll ist. Würde heute ein ausgesprochener Feind der Wissenschaft die Macht haben und alle unliebsamen Elemente dem Flammentod überliefern, so wäre das absolut wertvoll, weil damit ein Wille auftreten würde, der bekanntlich schon einmal dagewesen ist. Und diese Tatsache soll ja absolut wertvoll sein. Hat dann aber eine Philosophie der Werte überhaupt noch einen Sinn?

Wir werden Münsterberg sein erstes Prinzip nicht zugeben. Die Wiederkehr eines Erlebnisses an sich befriedigt nicht. Wo es sich um den Wert der Einheit handelt, wo man — allerdings nur in gewissem Sinne — von der Wiederkehr eines Erlebnisses sprechen kann, wie etwa in der Kunst, da muß der Wert noch anders begründet sein. Allerdings liegt in der Einheit oder erscheinenden Identität das Prinzip des künstlerischen Wertes. Die Begründung aber ist bei Münsterberg falsch. Nicht deshalb befriedigt die Kunst, weil ein Erlebnis wiederkehrt und damit wirklich bleibt. Die Tatsache, daß das Erlebnis sich gleichsam selbst behauptet, ist uns ganz gleichgültig. Wir müssen mehr das Erlebnis dem Schönen gegenüber berücksichtigen und uns fragen, worin liegt der Wert im Gegensatz

---

[1]) Vgl. 298 ff.

[2]) 302.

zu dem Erleben des Unschönen. Dadurch, daß das eine Mal eine Einheit erlebt wird, ändert sich der Charakter des Erlebnisses, und darin haben wir den ästhetischen Wert zu suchen, nicht aber in der objektiven Tatsache, daß in dem Kunstwerk etwas Identisches wiederkehrt, die gleichsam ein Beitrag sein soll dafür, daß die Welt wirklich ist. Auf diesen Unterschied kommt alles an, denn er bringt uns den Kern der Kritik zu deutlichem Bewußtsein. Münsterberg hat es sehr einfach mit dem Problem. Für ihn besteht die wissenschaftliche Frage der Ästhetik lediglich in der kausalen Erklärung eines Empfindungskomplexes.. Der ästhetische Genuß als Gegenstandserlebnis ist für ihn nicht das Objekt der Psychologie. Dadurch gewinnt er das Recht zu seiner absolut metaphysischen Erklärung. Seine Behauptung ist: Wir wollen eine wirkliche Welt; im Kunstwerk kehrt ein und dasselbe wieder, die Wiederkehr desselben ist der Sinn der Wirklichkeit — folglich befriedigt die Kunst. Damit ist aber gar nichts gesagt. Für uns existiert nur das unmittelbare Erleben des Kunstwerks, von dem der Empfindungskomplex nur ein Teil ist. Das ganze Erlebnis ist zu analysieren nach dem, was gegenständlich erlebt wird, welche Empfindungen und Gefühle da sind, wie sie unter sich und mit dem gesamten psychischen Leben zusammenhängen und warum dies Erlebnis befriedigt.

Weiter wollen wir auf die 24 Werte nicht eingehen. Das Prinzip der Kritik dürfte ja klar sein. Wir werden vieles zusammenfassen können unter Kunst, Religion, Wissenschaft etwa, andererseits nicht alles gelten lassen können. Und wenn sich dann die Zahl der Werte erheblich reduziert, so haben wir doch das Bewußtsein, von wirklichen Werten zu sprechen, die wir ungekünstelt in unserer Erfahrung vorfinden.

Unsere Methode ist uns nach alle dem Gesagten vorgezeichnet. Gibt es ein überindividuelles Wollen, so muß es in der Natur menschlichen Seelenlebens mit gegeben sein, aus ihm allein heraus begreiflich sein.

Wir suchen also nach einem Gemeinsamen in allem menschlichen Seelenleben und finden dies in der Tatsache des Ich oder Persönlichkeitsbewußtseins. Damit ist sofort eins gesagt. Wir werden grundsätzlich die Gesellschaftswerte, Staat, Wirtschaft, Recht, ausschließen. Wir wollen sie damit nicht als Kulturwerte leugnen oder dem Satz entgegentreten, daß der Mensch ein ζῶον πολιτικόν ist. Auf alle Fälle scheint mir dies für die Transzendentalpsychologie den Tatsachen nach ein sekundärer Gesichtspunkt zu sein. In dem Wesen des Seelenlebens an sich, spricht sich die Tatsache des ζῶον

πολιτικόν nicht aus. Jene Werte gehören in die Philosophie der Gesellschaft. Wir handeln an dieser Stelle nur von den inneren Werten im Leben des Individuums.

Daß das Persönlichkeitsbewußtsein zum Wesen des menschlichen Seelenlebens gehört, wird wohl niemand bestreiten. Mag man immerhin die Grenzen zwischen Tier und Mensch mit Recht so weit wie möglich verwischen und in allen speziellen Funktionen nur graduelle Unterschiede zwischen Tier und Mensch sehen, das Ich-Bewußtsein ist etwas was nicht an sich zum Psychischen gehört, auch kein neuer Bewußtseinsinhalt, sondern eine Form des „menschlichen" Seelenlebens. Wir treiben damit keine Metaphysik, wir reden nicht von der Existenz einer individuellen Seele oder eines „Ich", sondern wir bezeichnen nur die realste aller Tatsachen. Das Wissen von der eigenen Individualität, dem die Welt als erlebter Gegenstand gegenübersteht, ist der Ausgangspunkt unserer Betrachtung. Es ist der Ausgangspunkt Descartes', jene Tatsache, die Kant mit den Worten ausgedrückt hat, in jedem Moment kann mich die Vorstellung: ich denke, begleiten. Nicht, daß sie mich tatsächlich immer begleitet, nicht, daß das Tier keinen Gegenstand erlebt, aber das Wissen, daß hier ein Gegenstand da draußen ist, und daß ich ihn erlebe, das eben ist die dem Menschen eigentümliche Form seines psychischen Lebens. Der Sinn des Ich-Bewußtseins liegt in der gewußten Trennung des Erlebenden und Erlebten, des Ich und Nicht-Ich. Mit diesem Wissen ist nun auch der Ausgangspunkt der absoluten Werttheorie gegeben, wenn wir uns seine Folgen klar machen. Jedes Wissen um ein So-Sein setzt die Möglichkeit voraus, es auch anders denken zu können. Das So-Sein ist ja logisch die Verneinung des Gegenteils. Jede Bejahung einer Tatsache setzt psychologisch voraus, daß das Ich denken kann, das, was es erlebt, könnte auch anders sein. Damit stellt sich das Wissen vom Nicht-Ich dar als ein Zwang, als das Gehorchen der Gegenstandsforderung, wie es Lipps treffend nennt[1]). Und diesen Zwang gilt es zu überwinden. Damit haben wir das Prinzip des reinen Wollens. Kein Erlebnis soll für uns da sein lediglich, weil es da ist; mit dem Moment, wo wir um das Erlebnis wissen, es also auch anders denken können, wollen wir nicht der brutalen Tatsache gehorchen. Es ergeben sich hier zwei Grundwurzeln des reinen Wollens. Es gilt, die Welt so zu formen, daß sie nicht einfach als Zwang mir gegenübersteht, und andererseits der Macht des Nicht-Ich die Macht des Ich entgegenzustellen. Natürlich

---

[1]) In den Konsequenzen dieser Gegenstandsforderung weiche ich von Lipps erheblich ab.

gibt es auch Erlebnisse, die schon an sich diesem ersten Wollen entgegenkommen, wo also keine Umformung nötig ist, wie es etwa bei dem Naturschönen der Fall ist.

Der Wille nach Macht — wobei ich mehr das Wort als den speziellen Sinn von Nietzsche herübernehme — ist der ins Bewußtsein übertragene Selbsterhaltungstrieb. Dem Willen zum Leben, zum blinden Dasein des Organismus steht im Bewußtsein die Selbstwertung oder Selbstachtung der Persönlichkeit gegenüber. Es ist der Wille nach Erhaltung, Durchsetzung, Betonung, Behauptung der spezifischen Individualität. Wir können diesen Grundtrieb des Menschen von seinen primitiven Anfängen an verfolgen. Das Bedürfnis, sich zu schmücken, sich mit irgend etwas Geheimnisvollem zu umgeben, was die anderen nicht sehen oder wissen dürfen, alle diese Erscheinungen, die besonders im Leben der primitiven Völker sich finden, sind Äußerungen jenes Triebes. Wir werden sie mit Recht primitiv nennen, denn von Behauptung der Persönlichkeit werden wir erst dort sprechen, wo die Selbstachtung oder Wertung sich nicht in der besonderen Hervorhebung der leiblichen Person zeigt, sondern in der inneren Rechtfertigung. Die Ausbildung unserer Persönlichkeit, das beherrschende Wissen, die gestaltende Tätigkeit, das Geliebtwerden von denen, die wir lieben, sind Werte, die den reinen Willen nach der Behauptung der Persönlichkeit befriedigen. In dieser Form kann der Wille erst dann auftreten, wenn ein ausgeprägtes Individualitätsbewußtsein da ist. Die Individualität gilt es zu behaupten, nicht durch Anders-Sein als die übrigen, sondern durch innere Rechtfertigung. Mehr Pflichten als Rechte sind mit diesem Individualismus verbunden. Überpersönlich ist aber die Befriedigung dieses Willens zur Macht deshalb, weil sie sich nicht aus speziellen Modifikationen des einzelnen sondern aus dem Allgemein-Menschlichen des Ich-Bewußtseins ergibt.

Die zweite Wurzel möchte ich kurz den Willen nach Form nennen. Er richtet sich darauf, daß die einzelnen Erlebnisse nicht wegen ihres bloßen Daseins hingenommen werden. Dieser Unterschied kann aber eben nur in der Form liegen, in der die Erlebnisse an mich herantreten, denn ihr Inhalt ist überall eine aufgezwungene Tatsache. Der Wille nach Form tritt uns zunächst als Ursachtrieb entgegen. Die Wissenschaft löst hier die Mythologie ab. Bei beiden handelt es sich darum, die Tatsachen des Natur-Geschehens nicht einfach wegen ihres Daseins hinzunehmen. Sie sollen nicht zwingend ihre Anerkennung verlangen, sondern selbstverständlich sein. In der Mythologie wird dies durch die künstlerische Ausgestaltung erreicht. An sich verständlich war nur das gesamte menschliche Leben,

somit mußte jede Naturerscheinung als eine Tatsache aus dem menschlichen Leben begriffen werden. Es ist nicht ganz richtig, von einer allgemeinen Beseelung der Dinge zu sprechen. Die Gegenstände selbst bleiben sehr oft, ursprünglich vielleicht immer, Objekte. Ihre Veränderungen aber werden begriffen durch Handlungen, die menschenähnliche Wesen mit ihnen vornehmen. Die Sonne selbst ist nicht immer ein Wesen, sondern der Wagen, auf dem ein Wesen fährt, ein Federball, der von einem Wesen zugedeckt wird, der Mond eine Flüssigkeit, die von den Dämonen ausgetrunken wird. Das Wesentliche ist nicht die Einfühlung in die Dinge, sondern das Begreifen des Geschehens als Tatsache des spezifisch menschlichen Geschehens. Damit verlor es den Zwang der Tatsache und war selbstverständlich. Während aber bei der Mythologie auch die Gefühle gerechtfertigt wurden, mit denen der Mensch der Natur gegenüberstand, geht die Wissenschaft allein auf die Rechtfertigung der Tatsachen. Furcht und Hoffnung spielten bei der speziellen Erklärung einer Naturerscheinung notwendig mit hinein. Für die Wissenschaft aber existiert nur die Tatsache als solche. Zugleich tritt für den anschaulichen Zusammenhang der begriffliche ein. Aus dem Verstehen wird ein Beschreiben. Die Selbstverständlichkeit, die durch die Analogie mit dem menschlichen Leben erreicht wurde, wird geopfert. Das Prinzip aber bleibt dasselbe. Ein Problem bietet hier nur die Naturwissenschaft, denn die Erklärung in den Geisteswissenschaften beruht letzten Endes immer auf dem psychologischen Verständnis, sobald es sich nicht mehr allein um die Feststellung einer Tatsache handelt.

Auch der wissenschaftliche Kausalitätstrieb ist der Trieb den Zwang der Tatsache, der Gegenstandsforderung zu überwinden. Wissenschaft ist Begriffsbildung. Jeder einzelne Satz ist analytisch und darum nur notwendig wahr. Die einzelne naturwissenschaftliche Erkenntnis oder Behauptung ist nicht synthetisch. Sie gilt als wahr, weil wir in den Begriff des Subjektes das Prädikat aufgenommen haben und nun herausanalysieren. Synthetisch ist allein die Bildung des Subjekts-Begriffs. Nur darum kann es sich handeln, ob wir in den gegebenen Begriff ein neues Merkmal aufnehmen können, oder ob wir einen neuen Unterbegriff bilden müssen. Am charakteristischsten zeigt sich dies in der Chemie, wo man auf Grund einer neuen Erfahrung eine Untergruppe in den vorher zusammengefaßten Merkmalen bildet. Wissenschaftlich hat Newton nicht gefunden, daß Massen sich in einem bestimmten Verhältnis anziehen, sondern nur den Begriff der Masse mit seinem Merkmal aufgestellt. Die Wissenschaft löst aus dem ewigen zeitlichen Werden ewig seiende Identitäten heraus. Damit wird unser reines Wollen befriedigt.

Habe ich die Identität „Säure", so ist damit jede einzelne Erscheinung für mich keine Tatsache, die ich als solche hinnehme, sondern sie ist selbstverständlich, da eben von dem Begriff nach dem Indentitätsgesetz gilt, was von ihm gilt. In der Welt der Dinge finden sich keine Identitäten. Allein das Ich und der Begriff sind solche. Der Grund warum wir wissend zu diesen Identitäten gelangen, liegt in der Tatsache der Gesetzmäßigkeit des Werdens. Der Satz von Ursache und Wirkung folgt nicht aus dem Identitätsgesetz, wie man oft behauptet hat, sondern die Gesetzmäßigkeit im Werden ist die metaphysische Tatsache, die das Denken nach dem Identitätsgesetz ermöglicht. Die Bildung der speziellen Identitäten ist aber von der Zweckmäßigkeit diktiert, möglichst viele Erscheinungen durch sie notwendig zu machen. Nicht die Denkökonomie ist das Wesentliche, denn ihr kommt an sich kein Wert zu. Durch die einheitliche Zusammenfassung wird vielmehr der Zweck erreicht, möglichst wenig als Zwang der Tatsache hinzunehmen. Denn jede einzelne Identität und Anerkennung ist wieder ein Zwang. Je weniger Identitäten wir haben, in denen die einzelnen aufgehen, desto mehr ist unserm wissenschaftlichen Drang genügt. Zuletzt allerdings gehorchen wir hier immer dem Zwang. Denn ein Erklären gibt es nicht, sondern nur ein zusammenfassendes Beschreiben. Wem der Kraftbegriff eine Erklärung ist, der stützt sich auf den anschaulichen Zusammenhang der Mythologie nicht auf den begrifflichen der Wissenschaft. In der Hervorhebung der Beschreibung gegenüber dieser Art Erklärung liegt das große Verdienst der modernen Erkenntnistheorie. Nur ein Wortstreit wäre es, ob man das Wort Erklären auch auf die Zurückführung des einzelnen Werdens auf Identitäten anwenden will. Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß bei der Bildung der Identitäten allerdings der Zweckmäßigkeitsstandpunkt maßgebend, daß aber die Logik mit ihrer Begründung auf dem Identitätsprinzip überhaupt davon unabhängig ist, und wie die so gefaßte Wissenschaft einen absoluten Wert darstellt.

Geht die Wissenschaft auf die Rechtfertigung der Tatsachen in der Zeit, auf ihr Dasein, so beruht der absolute Wert der Kunst auf der Rechtfertigung ihres So-Seins gerade losgelöst von ihrem Dasein in der Zeit. Auch bei ihr aber handelt es sich darum, den Zwang der Gegenstandsforderung zu überwinden. Hierin liegt die tiefe Berechtigung des Vergleiches der Kunst mit dem Spiel, jedoch nur in dem Sinne, wie ihn Kant-Schiller gefaßt haben, nicht im Sinne einiger moderner Theorien. Nicht die körperliche Tätigkeit des künstlerischen Schaffens ist ein Spiel, das sich mit den Spielen der Tiere vergleichen läßt, sondern das Genießen des Gegenstandes.

Künstlerisch ist das Erlebnis, bei dem das Gegebene ohne Zwang aufgenommen wird. Nur handelt es sich nicht darum, das Gegebene lediglich als Veränderung der Substanz begrifflich zu erklären, also ganz unabhängig davon, was es für uns ist, sondern gerade darum, daß die spezielle Erscheinung selbstverständlich wird nach dem, was sie für uns darstellt.

Kunst ist Notwendigkeit. Doch auch hier wie bei der Ethik berührt sich phychologisch der tiefste Sinn der Notwendigkeit mit dem der Freiheit. Denn um die Notwendigkeit im subjektiven Erleben handelt es sich, nicht um die im objektiven Geschehen. Subjektiv notwendig aber ist nur das selbstgewollte, nicht aufgezwungene, freispielende Erlebnis. Die psychologische Frage lautet; wie kommt dies Erlebnis zustande?, wann wird der Gegenstand zwanglos erlebt? Hier erst kommen die gedanklichen Assoziationen, Bewegungsempfindungen etc. zu ihrem Recht. An sich kommt ihnen kein Wert zu. Weder um lustvolle Vorstellungen noch Empfindungen kann es sich bei dem rein Ästhetischen handeln. Aber als Bestandteile des Erlebnisses sind sie allerdings sehr wesentlich. Es kommt darauf an, daß alles, was ich vor dem Kunstwerk erlebe, eine Einheit bildet oder zwanglos ineinander übergeht. Jede Linie, jede Form, jeder Rhythmus, jeder Klang, jedes Wort, jede Vorstellung, jede Farbe, jeder Raum löst bestimmte Gefühle und Empfindungen in mir aus, die zueinander passen oder nicht. Stellt ein Maler irgendeinen Gegenstand dar, so kommt es darauf an, daß alles das, was durch das rein wissentliche Erfassen des Gegenstandes in mir ausgelöst würde, nun durch die spezielle Erscheinung in Linien und Farben ausgelöst wird. Dann erst hat der Inhalt künstlerische Form angenommen. Im Grunde genommen, besagen ja die Ausdrücke Einheit, Notwendigkeit im Kunstwerk, Einfühlung, Nacherleben, Erscheinung der Idee alle dasselbe. Nacherleben tue ich das Kunstwerk, wenn die Erscheinung als solche einen einheitlichen psychischen Komplex in mir auslöst. Diesen fühle ich in das Werk ein. Dadurch nun, daß jeder Teil in mir nur das auslöst, was zu dem Gesamtkomplex paßt, ist die Erscheinung notwendig. Das aber heißt, die Idee, die Einheit des Wesentlichen, des Gegenstandes gelangt zur Erscheinung. Alles das, was das Dargestellte rein nach dem, was es bedeutet, was der Künstler hat darstellen wollen auslösen würde, wird durch die rein sinnliche Erscheinung, durch räumliche Anordnung, Linien und Farben erreicht. Keineswegs soll damit etwas über das zeitliche Entstehen des Werkes gesagt werden, oder unter Idee ein abstrakter Gedanke verstanden werden. Vom Objekt aus betrachtet, erscheint die Idee im Kunstwerk, vom Subjekt

aus wird der einheitliche innere Komplex in das Kunstwerk eingefühlt. Dieses ästhetische Prinzip gilt für jede Kunstgattung. Dieser innere psychische Komplex ist überall da, mag es sich um ein abstraktes Linienornament handeln, das durch die in ihm liegende Bewegung den Sinn einer Fläche wiedergibt, oder um die Nachahmung eines Gegenstandes, um eine Raumkomposition, um die abstrakte Kraft eines gotischen Systems oder um die lebendige überwindende Kraft eines barocken Baugliedes. Am kompliziertesten ist das Problem in der Poesie, in soweit sie das Nacherleben des ganzen Lebens, im Handeln wie im Fühlen, fordert. Das Handeln, Sich-Entscheiden tritt als Neues dem Empfinden der Bewegung und Fühlen zur Seite. Auch hier aber ist objektiv Notwendigkeit, subjektiv der einheitliche Komplex entscheidend. Der geschilderte, spezielle räumlichzeitliche, Weltausschnitt bis hinab zu der Wirkung des Rhythmus, des einzelnen Wortes, der speziellen Bilder, muß einen psychischen Gesamtkomplex in uns auslösen, dem sich die Willensentscheidung der dargestellten Menschen einordnet. Wann das subjektive Erlebnis einheitlich ist, darüber entscheidet die Erfahrung. Aus den Erfahrungen des individuellen Lebens heraus wie aus den vererbten Gattungserfahrungen ergibt sich das Zueinanderpassen der einzelnen Momente. Die Möglichkeit, zusammen erlebt werden zu können, macht die künstlerische Wahrheit aus. Hierin liegt das Variable der ästhetischen Beurteilungen. Das Prinzip der Kunst ist allgemein. Aber die Erfahrungen sind bei Zeiten und Menschen verschieden. Wo es sich rein um die Erfahrung äußerer Gegenstände handelt, um ihr Zusammenstimmen, ist eine Einheitlichkeit des Schönheitsideales schlechterdings unmöglich, weil dort unüberbrückbare Verschiedenheiten sich ergeben. Doch auch das innere Leben wandelt sich. Gefühle und Empfindungen können in einer Zeit notwendig zusammengehören, die den nachfolgenden Geschlechtern schlechterdings nicht nacherlebbar sind. Immerhin ist hier ein ästhetisches Genießen durch die eigene Differenzierung möglich. Die Aufgabe der eigenen Kultur liegt darin, nicht bei der speziellen Persönlichkeit stehen zu bleiben. Seine Persönlichkeit differenzieren heißt aber nichts anderes als fähig werden, andere Persönlichkeiten nachzuerleben. Erst dann werden wir der sich zeitlich und örtlich entwickelnden Kunst gerecht werden können. Ein letzter undiskutierbarer Rest bleibt immer zurück, weil das Erleben, und nicht ein logisches Beweisen entscheidet. Das einheitliche Prinzip oder der absolute Wert der Kunst bleibt aber davon unberührt. Entscheidend ist nur, ob ein Werk auf Grund des rein ästetischen Genießens beurteilt wird. Hier werden wir immer von dem Verzweiflungsmittel Ge-

brauch machen müssen, die Disharmonie der Bewertungen auf eine mangelnde Differenzierung oder die Unfähigkeit, ästhetisch zu genießen, zurückzuführen.

Bei diesen gänzlich fragmentarischen Andeutungen muß ich es hier sein Bewenden lassen. Auf die Erlebnisse den einzelnen Künsten gegenüber, auf die Bedingungen, die sich durch das aufnehmende Organ ergeben, auf die näheren Erörterungen, wann ein Erlebnis subjektiv notwendig ist, auf die psychischen Wirkungen der einzelnen Teil-Elemente eines Kunstwerkes, auf den wichtigen Beitrag, den die rein äußere Form zu dem Erlebnis der Notwendigkeit liefert, will ich erst an anderer Stelle eingehen.

Mit diesem eben verfolgten Prinzip scheint mir nun auch der ethische Wert gegeben zu sein. Wir gehen dabei nicht davon aus, was man in der Gesellschaft gut und böse nennt, sondern davon, wann die Befriedigung an einer Handlung nicht aus persönlichen Modifikationen entsteht, sondern überpersönlich ist. Damit ziehen wir sofort die Grenze zwischen Eudämonismus und Egoismus. Egoistisch ist die Beurteilung, die zum Maßstab die persönliche Lustbereicherung nimmt, also der gerade Gegensatz zu dem hier vertretenen Eudämonismus, der zwar prinzipiell von der Befriedigung ausgeht, aber eben von jener Befriedigung die sich rein aus dem Ich-Bewußtsein überhaupt ergibt. Auch hier ist das reine Wollen dann befriedigt, wenn die Handlung nicht wegen ihres tatsächlichen Daseins hingenommen wird, sondern selbstverständlich, ohne Zwang erlebt wird. Doch soll damit nicht der Satz vertreten werden: Tout comprendre, c'est tout pardonner. Er würde in Wahrheit überhaupt keine Beurteilung aufkommen lassen, denn aus irgendeinem Motiv heraus ist jede Handlung verständlich. Aber daß man dem Motive folgt, ist keineswegs für uns selbstverständlich. Hier können wir die Handlung noch anders denken, ihr Dasein wird noch lediglich als Tatsache hingenommen werden. Bei der „Selbstverständlichkeit“ müssen wir bis zu jenem Punkt hinabsteigen, den wir nun nicht mehr anders denken können, bis zu jenem Letzten, Undiskutierbaren, das wir eben „Persönlichkeit“ nennen. Sie müssen wir allerdings als Tatsache hinnehmen. Aber das folgt unmittelbar aus der Überpersönlichkeit des Wertes, den wir suchen. Wir gehen ja gerade davon aus, daß das Subjekt seinen Handlungen ebenso gegenüberstehen muß wie den andern, daß in allem nicht unsere spezielle Persönlichkeit entscheidet, sondern das Persönlichkeit-Sein überhaupt. Die Kantsche Forderung, keinen Menschen bloß als Mittel zu betrachten, ergibt sich ohne weiteres aus der Überpersönlichkeit der Ethik. Das Wesen der Persönlichkeit aber spricht sich

allein in der Stellung aus, die sie wertend dem Leben und der Welt gegenüber einnimmt. Wie können wir Notwendigkeit in unsere Handlungen bringen, wenn wir nicht das ganze Geschehen unter einem Gesichtspunkt sehen, aus dem wir unsere Aufgabe ableiten? Hier aber entscheidet nun eben jener letzte, undiskutierbare, tiefste Grund, wie wir die Welt erleben. Nur dort, wo uns die Handlung aus ihm heraus verständlich ist, ist sie für uns selbstverständlich. Auch hier ergibt sich die Differenzierung unserer Persönlichkeit als ethische Forderung. Wollen wir nach dem überpersönlichen Wert urteilen, so dürfen wir bei unserer endlichen Persönlichkeit nicht stehen bleiben. Wir müssen uns soweit differenzieren, daß wir die andern ebenso nacherleben können, wie wir uns selbst erleben. Tun wir das, so ist jede Handlung, der überhaupt eine Persönlichkeit zugrunde liegt, die eben aus einer allgemeinen Weltanschauung überhaupt folgt, nacherlebbar oder selbstverständlich. Erst dann besteht sie nicht als brutale Tatsache, die ihre Anerkennung wegen ihres bloßen Daseins verlangt.

Sozial-ethisch und individual-ethisch gehen weit auseinander, wenn sie sich auch in ihren Forderungen berühren können. Dort entscheidet nichts anderes als die Zweckmäßigkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben, und die Gesellschaft hat das Recht, allein daraufhin, den einzelnen zu beurteilen, von ihm Unterordnung zu verlangen, wo der einzelne in jedem Moment des Lebens an ihren Wohltaten teil hat. Denn alles, was wir sind und haben, danken wir ja doch der gesellschaftlichen Organisation. Von absoluten Werten ist hier aber nicht die Rede, die gesellschaftliche Wertung beruht allein auf dem Zweck des Zusammenlebens. Hier darf keine Wertung statthaben, die die Persönlichkeit berücksichtigt. Die Wertung nach dem absoluten Prinzip beginnt erst dann, wenn das Individuum rein von sich aus an seinen Handlungen befriedigt sein will, wo ihm die Wertung der Masse gerade nicht genügt, wo es dem Leben bewußt gegenübersteht. Das heißt nichts anderes, als wo es zunächst sein Leben und Handeln anders denken kann. Erst aus dieser Tragik des Persönlichkeits-Bewußtseins heraus ergibt sich der Wille, daß das Leben nicht sinnlos einfach da ist, daß das Handeln nicht dadurch gerechtfertigt wird, daß alle so handeln. Erst wenn der Mensch einen notwendigen Zusammenhang in seine Handlungen bringen will, ist in ihm das reine Wollen erwacht. Dies allein macht die Individual-Ethik aus. Nur hier handelt es sich um etwas rein Befriedigendes, absolut Wertvolles. Aus diesem rein formalen Prinzip ergeben sich die Forderungen: Willst du absolut wertvoll handeln und die Handlungen der anderen nach dem absoluten Wert beurteilen, so mußt du deinen

Handlungen so gegenüberstehen wie denen anderer und darfst in deinen Handlungen weder das Recht der anderen verletzen noch ihre Taten nach dem Vorteil für dich beurteilen. Willst du reine Befriedigung erleben, so sei in deinem Handeln eine einheitliche Persönlichkeit, aber bleibe bei der Beurteilung der anderen nicht bei ihr stehen, differenziere dich, daß du auch den anderen gerecht werden kannst, an ihnen dieselbe reine Befriedigung erleben kannst. Mit dieser einheitlichen Persönlichkeit ist aber nicht ein ewig derselbe bleibender Mensch gemeint. In dem „Stirb und Werde" liegt der tiefste Sinn der Persönlichkeit. Denn gerade die einheitliche zusammenfassende Stellung macht ihr Wesen aus. Wie sollte sie ewig dieselbe bleiben können, wo wir in den verschiedenen Epochen des Lebens so unendlich verschiedene Erfahrungen machen und nach der zeitlichen Entwicklung so verschieden dem Leben gegenüberstehen! Nur daß wir in jedem Augenblick überhaupt einheitlich der Welt gegenüberstehen, das ist der Sinn der Persönlichkeit. Sie soll in unseren Handlungen erscheinen wie die Idee, das Wesentliche im Kunstwerk.

Ob der Religion ein absoluter Wert zukommt, hängt ganz davon ab, was man unter diesem Wort versteht. Infolgedessen werden wir lieber von Weltanschauung als einem Teil der Philosophie sprechen. Soweit die Philosophie die letzten Prinzipien des Daseins oder Weltgeschehens überhaupt untersucht, ist sie strenge Wissenschaft. Daneben aber gibt es einen letzten Rest, der sie mit der Dichtung verbindet. Wie in der Mythologie die Rechtfertigung der Tatsachen verbunden ist mit der Rechtfertigung der Gefühle, die wir ihnen gegenüber erleben, so tritt in der Philosophie neben das Welt-Wissen die Weltanschauung. Der tiefste Grund dieser Nebeneinanderstellung liegt darin, daß wir die Welt in zwei Kategorien denken: im Sein und im Wert. Aus der wertenden Stellung, die wir zu dem allgemeinen Geschehen einnehmen, ergibt sich die Notwendigkeit, das Geschehen objektiv so zu sehen, daß unsere Wertung Recht behält. Hierin erst liegt das metaphysische Bedürfnis. Um den Inhalt der wertvollen Weltanschauung näher zu charakterisieren, müssen wir auf jene Selbstwertung der Persönlichkeit zurückgreifen. Psychologisch stellt sich das Geistige als unbedingter Wert dar, als das, was schlechthin Bedeutung hat, was den Sinn der Welt ausmacht. Führt uns die Kategorie des Seins metaphysisch zu dem Begriff des Unendlichen, so die des Wertes zu dem unbedingt Wertvollen. Dieses müssen wir trennen von dem absolut Wertvollen, das seinen Sinn in der überpersönlichen Befriedigung hat. Jene Anerkennung des unbedingt Wertvollen hat absoluten Wert. Dadurch, daß man das Geistige als das Sein-Sollende denkt, wird unsere Wertung gerecht-

fertigt. Diese Wertung des Geistigen aber ändert sich. Ursprünglich legte man der individuellen geistigen Persönlichkeit Wert bei. Man sah in dem Leben der Seele den letzten Sinn der Welt. Dieser notwendig individuell-anthroprozentrischen Weltanschauung kommt kein absoluter Wert zu. Gehört dies zum Begriff der Religion, so ist sie wohl psychologisch verständlich, aber nicht absolut notwendig oder wertvoll. Entscheidet hier noch der Einzelne, so steht man auf demselben primitiven Standpunkt wie der Mensch, der seinen Willen nach der Selbstbehauptung der Persönlichkeit im Leben dadurch befriedigt, daß er seinen Körper mit Schmuck behängt. Es ist allerdings die tiesfte Verinnerlichung und wundervollste Religiosität, wenn man die Liebe heranzog, um die eigene Wertung zu rechtfertigen. Die Erfahrung des Lebens wurde auf das Absolute übertragen. So allein könnte man die eigene Wertung vor sich selbst rechtfertigen. Am prägnantesten hat Angelus Silesius dies in den Worten ausgedrückt: Gott kann nicht ohne mich, ich ohne ihn nicht sein. Was uns jene Individual-Mystik überwinden läßt, ist das historische Bewußtsein unserer Zeit. In diesem kulturpsychologischen Moment liegt der Unterschied. Damals, wo jener Sinn für die allgemeine Entwicklung noch nicht erwacht war, konnte sich der sich selbst bewußt gegenüberstehende Mensch nicht anders rechtfertigen, seine Individualität war ihm das einzige. Wir denken heute historisch, wir stellen nicht den endlichen Geist als Wert hin, sondern das Geistige, das sich in der Geschichte entwikelt. Aus der rein persönlichen Beziehung wird eine überpersönliche. Wir werten den objektiven Geist und formen die Welt nicht mehr in dem Sinne um, daß die Seligkeit des Einzelnen ihr Ziel ist. Aus der individuellen Liebe wird Spinozas amor intellectualis dei, aus dem mystisch-exstatischen Erlebnis das mystische Bewußtsein der Einheit unseres Geistes mit dem Absoluten. Dieser letzte mystische Kern liegt jeder Weltanschauung zugrunde. Nur dadurch wird die Wertung der geistigen Persönlichkeit gerechtfertigt, daß wir uns als Teil eines unbedingt Wertvollen in der Welt eines Absoluten, oder wie man es nennen will, fühlen. Dieses Geistige aber muß in einem einheitlichen Zusammenhang mit der Materie stehen, mag es sich um eine Einheit im Metaphysischen oder um ein Herausentwickeln handeln, weil sonst die Materie für uns eine sinnlose Zufälligkeit bilden würde. Erst dadurch, daß auch sie an dem Geistigen in irgendeiner Weise Teil hat, ist das gesamte Weltgeschehen für uns keine brutale Tatsache mehr, sondern eine Selbstverständlichkeit. Darin aber liegt der absolute Wert.

Seine tiefste Erfüllung findet das reine Wollen in der Liebe. Die Tragik des Bewußtseins, sich dem Anderen als etwas nirgendwo

Wiederkehrendes gegenüber zu finden, löst sich hier auf in dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit einem anderen Menschen. Gehen wir den Schilderungen der Liebe nach, so ist es überall ein Begriff, den man heranzieht, die Einheit. Psychologisch haben wir nicht nach den objektiven Tatsachen zu fragen, sondern nur nach dem Bewußtseins-Erlebnis. Diese Einheit oder Homogeneität, wie es Hemsterhuis in seinen Dialogen nennt, ist es, was die Liebe zu den absoluten Werten erhebt. Denn die Befriedigung stammt nicht aus einer individuellen Lustbereicherung, sondern rein aus dem überpersönlichen Verlangen. Das Dasein des anderen Menschen ist nun nicht mehr eine zwingende Tatsache, sondern eben durch die Einheit mit dem Selbst eine Selbstverständlichkeit. Um ihn nachzuerleben, bedarf es keiner Differenzierung der eignen Persönlichkeit, keines Kompromisses, sondern es ist das Eigne, was wir in ihm erleben. Das Ich fühlt sich nicht mehr allein einer Welt gegenüberstehen, die es als Tatsache hinnimmt, sondern es findet sich in einem anderen Ich wieder, das ihm ebenso selbstverständlich ist wie das eigene Selbst. Die Liebe allein konnte das Symbol für das mystische Erlebnis der Religion abgeben.

So sehen wir die tiefe Einheit, die die absoluten Werte verbindet, wenn auch die Wissenschaft in gewissem Sinne den andern gegenübersteht. Denn statt des lebendigen Lebens tritt hier der tote Begriff ein, statt des nacherlebenden Verstehens die beschreibende Begriffsbildung. Das Prinzip ist aber das gleiche. Die Gegenstandsforderung wird durch die Wissenschaft nur anders überwunden. Weil aber in ihr nicht das Leben entscheidet, so bleibt ein Rest in ihr zurück. Die Wahrheiten der Naturwissenschaften sind zufällige Wahrheiten, durch die die einzelne Erscheinung zwar den Zwang der Tatsache verliert. Sie selbst aber bleibt eine unverstandene brutale Tatsache, denn verstehen tun wir nur unser eigenes Leben, und alle Zurückführungen auf Kräfte, sind nur aus ihm geschöpfte Analogien. Gewiß ist dies kein Grund zur Skepsis, wenn man sich einmal klar gemacht hat, daß der Wert der Wissenschaft nicht im „Verstehen“ liegt. In den übrigen Werten aber, wo das konkrete Leben maßgebend ist, wird jenes Verlangen vollkommen gestillt. Wir können das Wort, das Novalis von der Philosophie sagte, auf die übrigen Werte ausdehnen. „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein.“ Die Welt soll uns nicht als das Fremde, Zwingende gegenüberstehen, sondern selbstverständlich, nacherlebbar sein.

Auf eine genauere Darstellung der Einzelprobleme, auf die Aufzeigung von Parallelen und kritische Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Ansichten möchte ich in einer andern Arbeit eingehen, zu der die vorliegende nur den Grund legen sollte.

Lebenslauf.

Ich, Walter Strich, bin als Sohn des Kaufmanns Julius Strich am 19. April 1885 zu Königsberg i. Pr. geboren. Ich bin jüdischer Konfession. Meine Schulbildung erhielt ich in Berlin, wo ich das Friedrich-Werdersche Gymnasium bis Ostern 1904 besuchte und mit dem Reifezeugnis verließ. Ich wandte mich dem Studium der Philosophie, Kunstgeschichte und Völkerkunde zu. Von Ostern 1904 bis Ostern 1905 und Oktober 1906 bis Oktober 1907 studierte ich in Berlin. Die Zwischenzeit besuchte ich die Universität München. Seit Oktober 1907 studiere ich in Leipzig.

Meine Lehrer waren hauptsächlich die Herren Professoren:

v. Aster, Brahn, Cornelius, M. Heinze, Lamprecht, Lipps, Mendel (†), Paulsen (†), Ranke, A. Riehl, B. Riehl, Schmarsow, Simmel, Stumpf, Schumann, Volkelt, Wenle, Wölfflin, Ziehen.

Ihnen allen, insbesondere Herrn Geh.-Rat Heinze möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen.

